

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

FABIANO FELDHAUS

A REGIÃO DO CONTESTADO COMO ESPAÇO DE REPRESENTAÇÃO DO  
SAGRADO

CURITIBA

2008

FABIANO FELDHAUS

A REGIÃO DO CONTESTADO COMO ESPAÇO DE REPRESENTAÇÃO DO  
SAGRADO

Dissertação de Mestrado apresentada para  
obtenção do título de Mestre em Geografia  
da Universidade Federal do Paraná, na Linha  
de Pesquisa de Território, Cultura e  
Representação.

Orientador: Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho.

CURITIBA

2008

*Dedico este trabalho:*

*Aos meus pais e irmãos  
que sempre me incentivaram e me fizeram compreender  
a importância do relacionamento feito com amor.*

*Ao meu amor, Juçara  
que sempre me incentivou, apoiou e continua  
apoiando em todos os momentos da minha vida.*

*À minha nova família  
de Quatro Pontes- PR, que me acolheu de braços  
abertos e me anima nesta nova fase da minha vida*

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus por  
sempre iluminar a minha vida.

Em especial ao Professor Sylvio Fausto Gil Filho,  
pela orientação, partilha e dedicação a esta pesquisa.

*Ao Professor Aloísio Feuser, Mozart Nogarolli, Padre Odilo, Prof. Nilson, à Prof.  
Cleide, Carolina Barzotto e à Larissa Boing pelas contribuições diretas com  
correções, traduções, livros, revisões e confecção dos mapas*

*Aos meus amigos, alunos e colegas de trabalho que me ajudaram com sua atenção,  
conselhos e paciência no transcorrer desta minha caminhada.*

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - MONUMENTO DEDICADO AO MONGE DO CONTESTADO NA ENTRADA DA GRUTA DE PORTO UNIÃO .....	35
FIGURA 2 - PLACA DEDICATÓRIA.....	36
FIGURA 3 - BATIZADO DE UMA CRIANÇA NA GRUTA DE PORTO UNIÃO.....	38
QUADRO 1 - QUADRO RESUMO DAS REPRESENTAÇÕES.....	48
FIGURA 4 - GRUTA E POCINHO DEDICADOS AO MONGE DO CONTESTADO EM PORTO UNIÃO .....	53
FIGURA 5 - PEREGRINOS VISITANDO A GRUTA DO MONGE EM PORTO UNIÃO .....	56
FIGURA 6 - MAPA DA REGIÃO PESQUISADA.....	65
FIGURA 7 - MAPA DA GUERRA DO CONTESTADO .....	83
FIGURA 8 - GRUTAS DO MONGE .....	132
FIGURA 9 - OLHOS D'ÁGUA DEDICADOS AO MONGE.....	137
FIGURA 10 - CRUZEIROS DA PASSAGEM DO MONGE .....	140

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>7</b>
<b>CAPÍTULO I – BASES TEÓRICAS .....</b>	<b>13</b>
2.1 A GEOGRAFIA HUMANA .....	12
2.2 APONTAMENTOS SOBRE A GEOGRAFIA CULTURAL .....	17
2.3 REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E GEOGRAFIA .....	38
2.4 REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E RELIGIÃO .....	50
<b>CAPÍTULO II – A FORMAÇÃO DO CONTESTADO .....</b>	<b>58</b>
3.1 A GUERRA NA REGIÃO CONTESTADA .....	58
3.2 OS MONGES DO CONTESTADO .....	64
3.2.1 João Maria de Agostini – “O Santo” .....	66
3.2.2 João Maria de Jesus – “O Político” .....	69
3.2.3 José Maria – “O Guerreiro” .....	73
3.3 O DESENROLAR DA GUERRA.....	76
3.4 A RELIGIOSIDADE E MESSIANISMO NA REGIÃO CONTESTADA.....	84
<b>CAPÍTULO III – AS REPRESENTAÇÕES NA REGIAO DO CONTESTADO .....</b>	<b>102</b>
4.1 POR QUE PORTO UNIÃO? .....	102
4.2 A IGREJA NO BRASIL E EM SANTA CATARINA .....	109
4.3 DESENVOLVIMENTO DA PESQUISA DE CAMPO .....	118
4.4 O CONTESTADO REIFICADO E CONSENSUAL .....	120
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>143</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>151</b>
<b>FONTES .....</b>	<b>160</b>
<b>BIBLIOGRAFIA CONSULTADA .....</b>	<b>163</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O Brasil é um dos maiores países do mundo em extensão territorial, com mais de 8,5 milhões de quilômetros quadrados. A unificação e consolidação desse território se iniciam com uma política de colonização que seria concluída apenas nos primórdios do século XX. No caminhar desse longo processo de formação, o Brasil passou por diferentes momentos que foram sendo lapidados com as marcas dos povos que por essas terras se estabeleceram, juntamente com aqueles que nelas já habitavam.

Com isso, o caminhar histórico brasileiro é marcado por fatos de grande importância para os estudos da atualidade, iniciando-se com a influência das ocupações holandesas, francesas, espanholas, dentre outras, e a luta portuguesa para manter o domínio sobre o seu território. É marcado também pelas lutas, guerras, revoltas, rebeliões e levantes populares, que deixaram registro sobre o solo brasileiro.

O período pós-independência não foi diferente, pois temos vários registros de lutas e guerras no transcorrer do período imperial, como também no republicano. É nesse processo histórico cheio de transformações e permanências que aparecem resquícios, marcas indeléveis, monumentos, traços deixados como, por exemplo, a Guerra do Contestado.

Os anos de 1912 a 1916 marcam a história de Santa Catarina e Paraná, e por que não dizer do Brasil, como uma convulsão sociopolítico-econômica armada que escreveu páginas de horror nos territórios desses estados.

As bases do conflito sangrento se estruturaram ao redor de uma legião de “fanáticos” religiosos composta por agregados das fazendas dos coronéis; por ex-operários demitidos ao terminar a construção de uma estrada de ferro; por “sem terra”, ex-posseiros expulsos dos seus lotes; por ervateiros sem erva para colher; por dezenas de pequenos proprietários banidos de seus pinheirais; e por gente que perdeu seu pequeno negócio. (QUEIROZ, 1966)

Toda essa gente cabocla<sup>1</sup>, fora das leis da economia agropastoril, vive na Região do Contestado, uma “terra de ninguém”, marcada pela persistência de uma velha rixa de 150 anos entre o Paraná e Santa Catarina, com a autoridade discutindo se os limites geográficos devem ou não ser molhados pelas margens dos rios Negro e Iguaçu.

Diferentemente dessa perspectiva, esta pesquisa quer defender a hipótese de que, mais do que um simples aspecto legitimador, a dimensão religiosa e mística foi um dos aspectos que moveu todo um povo à luta por direitos, reconhecimento, contra as injustiças, e esses aspectos religiosos se fazem presentes na região do Contestado. Pretende-se observar os universos reificado e consensual apontados a partir das representações sociais e identificar, nas entrevistas coletadas, estes e outros aspectos que compõem a religiosidade daqueles que vivem nessa região.

A proposta de estudo sobre a Guerra do Contestado vem da perspectiva e da necessidade de oferecer uma contribuição para atualizar e vislumbrar a presença mítica e representacional dos monges do Contestado. É preciso clarificar, reconstruir, identificar, por meio de uma perspectiva da Geografia das representações, os traços de religiosidade popular que marcam a crença em personagens considerados ‘sagrados’.

A partir da trajetória dos monges João Maria de Agostini, João Maria de Jesus e José Maria – confundidos na memória do povo como líderes que percorreram o sertão do sul do Brasil no final do século XIX e início do século XX –, pretende-se compreender o modo como essas figuras místicas se inscreveram na história das cidades, em especial Porto União, deixando uma herança cultural que se manifesta através de lendas, cruzeiros, olhos d’água, milagres, ex-votos e histórias diversas que somam a crença religiosa à crítica social presentes na região nos dias atuais.

A Guerra do Contestado aconteceu durante os anos 1912 a 1916 e abrangeu uma região que equivale hoje a aproximadamente 1/3 do território catarinense. Essa região é, hoje, conhecida como “Região do Contestado”. Além de parte do sul do

---

<sup>1</sup> A denominação de “caboclo” abrangia vários tipos humanos: o branco (lusitano e castelhano), o índio (tupi-guarani, kaingang, xokleng), o negro (escravo), o mameluco (mesclagem do branco com o índio), o cafuzo (negro com índio), o mulato (mestiço de branco e negro). Caboclo era o cidadão do Planalto Catarinense, acanhado, lento, face queimada pelo sol, tinha dentro de si o alto sentimento de justiça. Era corajoso, violento e ao mesmo tempo fraco, leal e honrado. (THOMÉ, 1992).



Paraná, ela abrange, em Santa Catarina, o meio-oeste, o planalto norte e a região serrana. Além disso, ao observar a mensagem de João Maria e os lugares por onde passou, amplia-se a região para quase todo o sul do Brasil e São Paulo. O Contestado continua, hoje, muito presente na vida de sofrimento e na memória dos descendentes dos que viveram a sua luta. Ele produziu uma mística própria que se traduz numa espécie de identidade cultural do povo da região.

Para tanto a pesquisa em questão discutirá, dentro da Geografia Cultural, a abordagem geográfica da religião e das representações sociais, acreditando-se que a pesquisa em representação social não privilegia um único método. Moscovici (2003) e diversos pesquisadores utilizaram e utilizam métodos quantitativos estatísticos para investigar as representações sociais e também uma análise qualitativa.

O caráter experimental é salientado por diversos pesquisadores utilizando-se de bastante criatividade, diversificação metodológica e desenvolvimento de novas técnicas, tanto para coleta quanto para análise de dados. Roberto Farr afirma que “a teoria das representações sociais não privilegia nenhum método de pesquisa em especial. Isso significa que é bastante amplo o leque de escolhas que mais uma vez seremos obrigados a fazer para concluir a construção do nosso objeto de pesquisa” (SÁ, 1996, p. 80).

Desta forma optou-se por uma metodologia qualitativa das representações sociais, buscando nos entrevistados informações que sustentassem o objetivo e a especulação do que se pretende neste trabalho. Assim o número de pessoas não era o mais importante, mas sim averiguar se o que elas descreviam já se tornava comum a outros discursos, daí o caráter qualitativo.

Para analisar a relação *homem/natureza*, dentro de uma perspectiva da Geografia Cultural, denotar-se-á que cada sociedade está historicamente estruturada em padrões específicos de relacionamento com o ambiente físico e condicionam disposições espaciais das atividades produtivas ou da organização socioespacial, sem descartar as implicações sócio-religiosas do fenômeno *guerra civil vs. sociedade civil organizada vs. interesses políticos dominantes vs. meio físico vs. meio religioso* e os reflexos sobre o espaço geográfico estabelecidos pelos elementos da guerra em si.

Devido a uma história de colonização e migração forte, o espaço catarinense e o paranaense – inclusive o do Vale do Contestado – são profundamente multiculturais. A construção de uma cidadania baseada nos aspectos de autodeterminação política e econômica, autonomia cultural e responsabilidade social é, nesse contexto, um grande desafio, com a meta de amalgamar tanto as individualidades como o conjunto social-religioso, as suas histórias e espacialidades para criar uma sociedade compacta, coerente e tolerante<sup>2</sup>.

O entendimento dessa multiplicidade de condições deve ser analisado por meio da abordagem das representações sociais no que tange à Geografia da Religião que permitirá entendimentos das condicionantes históricas dos conflitos e as marcas deixadas no território contestado e, especialmente, na organização do espaço religioso e suas representações vividas, consensuais e reificadas presentes hoje nesta cultura do “Contestado”<sup>3</sup>.

Diante das idéias apontadas acima, optou-se por estudar a Guerra do Contestado pela proximidade da localização geográfica à realidade regional, por representar fundamental momento histórico na formação do Estado de Santa Catarina e do Estado do Paraná e por conter elementos de ordem religiosa inerentes e imprescindíveis no desenrolar da guerra.

O Contestado pode ser entendido não somente a partir de suas causas econômicas, limítrofes, políticas e sociais. Há também um viés religioso e cultural de fundo, presente na Guerra do Contestado, pouco estudado até o momento. Para além das causas políticas e econômicas, o Contestado foi também uma luta mística e de resistência contra o processo de “conversão” ou de “colonização do espírito”, que estava sendo imposto sobre os caboclos e caboclas da região.

Tanto o aspecto místico como o de resistência podem ser percebidos em inúmeros momentos da luta do Contestado, tais como: em vez de os caboclos e caboclas simplesmente aceitarem ou se submeterem ao batismo tradicional da igreja,

---

<sup>2</sup> A rapidez e a violência da repressão explicam-se, porque as classes dominantes dos Estados Sulinos, particularmente os coronéis que controlavam os governos municipais e estaduais, temiam que se repetisse em sua área o drama de Canudos, que por aquela época ainda era comentado nas páginas dos diários. O episódio tornou-se conhecido, aliás, como Canudinhos de Lages (THOMÉ, 1989).

<sup>3</sup> Atribuímos ao Contestado a idéia de cultura, pois encontramos elementos próprios constituintes de uma cultura como língua, costumes, ideologias, crenças, valores que são próprios dos habitantes e descendentes do que foi um dos maiores conflitos por que o Brasil já passou.

optaram pelo batismo de João Maria; em vez de aceitarem passivamente o espírito individualista e liberal-capitalista, preferiram se organizar em redutos, cujo sistema era comunitarista-cristão; em vez de se submeterem à ciência que dava legitimidade aos donos do poder econômico e religioso, preferiram seguir os “comandos do além”, oferecidos pelos meninos e especialmente pelas meninas virgens-videntes; ao invés de se conformarem com a realidade vigente e se submeterem ao poder bélico dos militares e dos governos deste mundo, levantaram a bandeira do divino, de uma “terra sem males”, de uma “cidade santa” e preferiram seguir as intuições e as visões resgatadas desde os seus ancestrais, santos, divindades e monges, depositando neles a sua esperança.

Eles não compartilhavam apenas de uma “linguagem religiosa”; mais do que isso, eles tinham uma vivência ou uma experiência religiosa, isto é, uma mística que dava sentido às suas vidas e às suas lutas. Pode-se ainda afirmar que essa mística se apresentava inspirada e referendada fundamentalmente em João Maria.

Sabe-se, porém, que qualquer processo histórico ou mesmo qualquer ação humana possui uma dimensão ambígua e contraditória. Diante do que era oferecido, em termos religiosos, pela instituição católica, e a mística que era experimentada no interior dos redutos do Contestado, os caboclos e caboclas optaram por desconfiar do primeiro e fortalecer o segundo. Empenharam-se em explicar, justificar e, de algum modo, controlar uma realidade social que parecia perigosa demais para ser enfrentada por outros meios, além do simbólico.

A idéia de escrever uma dissertação tendo a teoria das Representações Sociais enquanto referencial teórico-metodológico para pesquisas em Geografia da Religião se justifica por entendermos que esta se constitui uma possibilidade, um saber prático, um campo de investigação vivo e orientado para as interrogações da sociedade moderna, colocando o investigador como parte do processo de pesquisa e onde a historicidade e as relações sociais condicionam as representações.

O referencial teórico das Representações Sociais pode se constituir uma referência na produção do conhecimento em Geografia da Religião, entendendo que as representações expressam um modo de vida, de entendimento, mesclando conhecimentos e sentimentos, o que para a área da religião e da Geografia Humana é

essencial, na medida em que o processo de cuidar do outro de um modo mais completo implica compreendê-lo como parte de um processo histórico, social e cultural.

A teoria das representações sociais continua tendo grande aplicabilidade no âmbito da Psicologia Social, pois, ao possibilitar um referencial teórico-metodológico para a investigação de fenômenos que implicam uma complexidade psicossocial, tem favorecido a compreensão desses processos.

Nesse sentido se apresentará, no primeiro capítulo, um breve histórico sobre a Geografia Humana passando pela Geografia Cultural, pela Geografia da Religião e finalmente se falará sobre as representações na Geografia e suas relações com a religião. Este foi o caminho teórico que deu base a esta pesquisa sobre a Região do Contestado e será retomado empiricamente no último capítulo.

Todo o trabalho de pesquisa sobre o Contestado tem como base metodológica as representações e a Geografia da Religião, mais especificamente relaciona os monges e as suas representações no imaginário popular que frequenta as grutas da região.

No segundo capítulo, apresentar-se-á a contextualização do que foi o Contestado, seja no que diz respeito ao conflito ou à questão de limites. Aponta-se para a história de cada um dos três monges do Contestado e suas pregações e peregrinações.

No terceiro capítulo, é feito um apanhado histórico da cidade de Porto União, local onde foram realizadas as entrevistas com pessoas que visitam a gruta e algumas autoridades religiosas. Em seguida, apresenta-se uma contextualização da religião no sul do Brasil, mais especificamente em Santa Catarina, palco de boa parte do conflito. E finalmente encerra-se com as análises de campo e as considerações finais.

Por fim, analisa-se o Contestado na perspectiva da Geografia das Representações, atualizando conceitos e idéias relacionadas ao messianismo, verificando os discursos proferidos pela Igreja Oficial e o povo que acredita e busca as curas que são “dadas” pelos monges. Assim, identifica-se e compreende-se a prática religiosa dos camponeses no contexto atual do Contestado sob os aspectos religioso e representacional, segundo Moscovici.

## CAPÍTULO I – BASES TEÓRICAS

### 2.1 A GEOGRAFIA HUMANA

Vidal de La Blache, iniciador da Geografia Humana na França, mostrou que o caráter científico dessa Geografia remonta a dois geógrafos alemães: Alexandre von Humboldt (1769-1859) e Karl Ritter (1779-1859), quando os dois demonstraram que entre os fenômenos físicos e os fenômenos da vida há relações constantes de causa e efeito, mas cada um deles trouxe sua maneira original de conceber essa conexão. Autor do *Cosmos*, Humboldt, sobretudo naturalista, interessou-se em estudar os fenômenos físicos e mostrar, por exemplo, a influência dos fatores como a altitude, a temperatura, a umidade, a seca sobre as formações vegetais. Autor de *Allgemeine vergleichende Geographie*, provido de uma forte cultura histórica, K. Ritter mostra que em Geografia Humana a natureza não é o único poder causal e que o próprio homem é, na superfície da Terra, um agente de transformação e de vida. Dessa maneira, a natureza e o homem, *Natur und Geschichte*, como dizia Ritter, são os dois termos perpetuamente associados entre os quais deve gravitar o pensamento do geógrafo (QUAINI, 1983).

É neste caminho que a Geografia Humana permaneceu, com dois mestres de escola, Ratzel na Alemanha e Vidal de La Blache na França. Suas doutrinas e seus ensinamentos foram divulgados em quase todos os países, inspirando aqui e acolá obras que contribuíram para vulgarizar a nova ciência e em fazer penetrar os princípios e as lições fora dos meios intelectuais, até nas esferas de ampla cultura. Pode-se citar na França: J. Brunhes; na Alemanha: Philippson; na Inglaterra: Mackinder e Herbertson; nos Estados Unidos: Miss Semple; na antiga Iugoslávia: Cvijic; na Itália: Marinelli; na Rússia: Woeikof (SODRÉ, 1984).

De início, a Geografia Humana aparece-nos como o estudo das relações dos homens com o meio físico. Essa noção nos vem sobretudo da Fitogeografia por intermédio de Humboldt e de Berghans e, particularmente, dessa ciência botânica

chamada Ecologia, que estuda até que ponto os fatores do clima e do solo determinam a vida das plantas (MORAES, 1984).

Da mesma forma, eles podem em uma grande escala determinar a vida dos homens. Uma das primeiras preocupações do geógrafo é colocar os fatos humanos em relação com a série de causas naturais que podem explicá-los e recolocá-los, dessa maneira, no encadeamento do qual fazem parte. O entendimento dessas causas nos esclarece sobre os modos de vida e os hábitos materiais dos homens.

A influência soberana do meio conduziu os povos da floresta da África Central a uma vida de caçador e de coletor, àquelas das estepes da Ásia Central a uma vida de nômades e de pastores. Nos países áridos, existe uma estreita conexão entre as fontes e a posição das aldeias: nas altas montanhas, entre as raras manchas de boa terra bem exposta e o habitat humano.

Não houve, do ponto de vista do desenvolvimento da civilização, uma profunda diferença entre a Europa, localizada no coração do hemisfério ocidental, e a Austrália, isolada no meio de mares imensos? As penínsulas e as ilhas não contribuíram para a formação de individualidades humanas, de Estados? A separação de Portugal em relação à Espanha não se explica, em parte, do lado do Oeste por sua posição oceânica, do lado do Leste pelo relevo acidentado e as gargantas selvagens que o isolam da Espanha? (GOMES, 2005).

Porém, ao levar até o fim esta primeira definição da Geografia Humana, percebe-se que ela não poderia abranger todo o estudo das relações humanas com o meio físico. A definição logo aparece muito ampla, porque muitas dessas relações escapam certamente à competência da Geografia Humana e se ligam a ciências bem definidas como Antropologia, Sociologia, entre outras.

Em seu livro *La Terre et l'Evolution humaine*, L. Febvre marcou fortemente essas zonas interditas à Geografia Humana. Por exemplo, embora certas raças humanas pareçam ligadas a um domínio geográfico bem limitado, não cabe à Geografia Humana explicar as diferenças que existem entre as raças do ponto de vista de suas reações em face da cor de sua pele, em face dos fatores do clima. Deixemos, então, a outros o estudo dos elementos fisiológicos da natureza humana. Não esqueçamos que

o homem tem uma anatomia, uma fisiologia, uma patologia que derivam de caracteres hereditários e cujo estudo constitui a Antropologia e a Medicina (DEMANGEON, 1952).

Pode-se, portanto, dar uma segunda definição: a Geografia é o estudo dos grupamentos humanos em suas relações com o meio físico. Renunciemos a considerar os homens como indivíduos. Pelo estudo de um indivíduo, a Antropologia e a Medicina podem chegar a resultados científicos; a Geografia Humana não. O que ela estuda são os homens como coletividades e grupamentos, são as ações dos homens como sociedades. A Geografia Humana interpreta a paisagem e a cultura como um objeto empírico e investigatório. A paisagem como imagem ou símbolo, arte e literatura (COSGROVE; DANIELS, 1988).

Deve-se partir, não do indivíduo, mas do grupo. Desde os tempos mais distantes, vemos em ação não homens isolados, mas grupamentos de homens. Tão longe quanto se possa recuar ao passado, constatamos que viver em sociedades, viver com os semelhantes que têm os mesmos modos de viver é um estado inseparável da natureza humana.

Esses grupamentos são, às vezes, pequenos como são as numerosas aldeias neolíticas, cujos restos foram encontrados. Elas são às vezes imensas como essas sociedades da época paleolítica, cujas ferramentas se assemelham em todo o mundo. Dessa forma, é pelos seus grupamentos que a humanidade mesmo primitiva entra em contato com o meio físico. É um esforço de cooperação que vemos na origem das civilizações e de suas conquistas materiais sobre a natureza.

Os esforços como a construção dos dolmens, a organização da irrigação na Mesopotâmia e no Egito, a domesticação dos animais, só poderiam ser empreendimentos coletivos. Mas essa definição ainda não é suficiente para envolver todo o conceito de Geografia Humana, e há uma outra definição que nos aproxima definitivamente da realidade.

A Geografia Humana é o estudo dos grupamentos humanos em suas relações com o meio geográfico. A expressão *meio geográfico* é mais compreensiva que a de *meio físico*; ela engloba não somente as influências naturais que podem exercer, mas ainda uma influência que contribui para formar o meio geográfico, o ambiente total, a influência do próprio homem (DUNCAN, 2003).

No início de sua existência, a Humanidade foi certamente escrava, pela sua dependência da natureza. Porém, o homem não tardou a tornar-se, graças à sua inteligência e à sua iniciativa, um elemento que exerce sobre o meio uma ação poderosa. Torna-se um agente da natureza transformando a fundo a paisagem natural, criando associações novas de plantas e animais, os oásis para as culturas de irrigação, as formações vegetais como o matagal e a charneca em detrimento da floresta.

Não se deve crer em Geografia Humana numa espécie de determinismo brutal, numa fatalidade resultante dos fatores naturais. A causalidade em Geografia Humana é muito complexa. Com sua vontade e suas iniciativas o próprio homem é uma causa que traz perturbações àquilo que poderia parecer a ordem natural.

Chegam os europeus com suas plantas cultiváveis e seus animais domésticos e, depois, com seus poderosos meios de arar e circular, e fizeram deste continente muito tempo atrasado, um país de grande cultura e de criação intensiva, uma terra de civilização progressiva e de conforto humano. Portanto, nada de determinismo absoluto, mas somente possibilidades colocadas em uso pela iniciativa humana; nada de fatalidade, mas de vontade humana (QUAINI, 1983).

Para ser compreensiva e explicativa, a Geografia Humana não pode ater-se somente à consideração do estado atual das coisas. É preciso encarar a evolução dos fatos, remontar ao passado, isto é, recorrer à História (DEMANGEON, 1952).

Muitos fatos que, considerados em função das condições presentes, nos aparecem como fortuitos, se explicam desde que se os considere em função do passado. A História abre vastos horizontes sobre o passado que viu suceder tantas experiências humanas. Essa noção de idade, de evolução, é indispensável. Sem ela a razão do que existe nos escaparia freqüentemente.

Desde os anos 60, os geógrafos humanos britânicos tenderam a trabalhar com certas suposições não-explicítas sobre como deveriam agir acerca da explicação de padrões de ocupação e atividades humanas, suposições que tendem a excluir da consideração a cultura e o simbolismo.

Estas suposições são: que o mundo físico, o meio ambiente natural, é o domínio da Geografia Física Científica. Contudo, espaço e população servem como pontos de partida legítimos para a explicação em Geografia Humana. Que a Geografia



Humana, apesar de seu propósito moral elevado, deveria, tanto quanto possível, evitar questões políticas e ideológicas e até filosóficas abertas e litigiosas. A Geografia Humana deveria ser relevante, seus resultados aplicados a uma situação do mundo real. Os geógrafos humanos mostram forte compromisso moral para melhorar seu mundo, uma razão pela qual a Geografia Humana continua a ser popular em escolas e faculdades (COSGROVE, 1998).

Percebe-se que essas suposições acabam excluindo muito do que a Geografia Humana poderia estudar potencialmente nos domínios da atividade humana em termos espaciais e suas expressões ambientais.

Nos anos 70, temos uma abordagem que trata a Geografia como uma humanidade e como uma ciência social através de trabalhos sobre protestos contra a exploração ambiental e a poluição, inquietação com o planejamento em megascale e as paisagens anônimas do redesenvolvimento urbano, a voz crescente das mulheres organizadas desafiando a dominação da cultura masculina e o fracasso do consenso social e político pós-guerra. Todos tiveram sua parte em encaminhar a Geografia Humana para a Geografia Humanística.

As paisagens tomadas como verdadeiras de nossas vidas cotidianas estão cheias de significados. Grande parte da Geografia mais interessante está em decodificá-la. A recuperação do significado em nossas paisagens comuns nos diz muito sobre nós mesmos. Uma Geografia efetivamente humana é uma Geografia humana crítica e relevante, que pode contribuir para o próprio núcleo de uma educação humanista: melhor conhecimento e compreensão de nós mesmos, dos outros e do mundo que compartilhamos.

## 2.2 APONTAMENTOS SOBRE A GEOGRAFIA CULTURAL

A aproximação à Geografia se dá de diversas formas e com diversas finalidades. De um lado, existe o objetivo de limitar-se ao estudo de uma relação causal particular entre o homem e a natureza; de outro, o esforço se dirige a definir o material

de observação. Essa divisão foi aumentando em suas dimensões ano após ano e ameaçando levar à formação de um fosso através do qual é impossível manter uma unidade de interesses. O primeiro grupo mantém seu interesse preferencial pelo homem: a relação do homem com seu meio, no sentido de adaptação do homem ao meio físico. O segundo grupo, se é que se pode dividir os geógrafos mediante meras classificações, dirige sua atenção para aqueles elementos da cultura material que conferem caráter específico à área. Neste sentido Carl Sauer (2003) chama a primeira postura de Geografia Humana e a segunda de Geografia Cultural.

O destino da Geografia Cultural conheceu altos e baixos. Entre as duas guerras mundiais, embora o termo não fosse então de uso corrente fora da América do Norte, os estudos que se alinhavam à Geografia Cultural existiam na Alemanha (Ratzel, Schlüter), na França (Vidal de La Blache, Brunhes, Deffontaines). Eles prosseguiram após a Segunda Guerra, tornando-se mais sofisticados, enquanto que, sob a influência dos Estados Unidos, propagou-se o costume de se falar em Geografia Cultural (CLAVAL, 2002).

A Geografia Cultural surgiu no início do século XX, na Alemanha: era a “Kulturlandschaft”. Na Geografia Cultural alemã as paisagens eram um conhecimento específico que servia para diferenciá-la das outras ciências. Essa Geografia considerava a paisagem como uma unidade espacial definida em termos formais, funcionais e genéticos.

A primeira obra teórica importante de Sauer foi *The Morphology of Landscape*, publicada em 1925. Nesse trabalho, Sauer revitaliza a Corologia como área de estudo importante da ciência geográfica. Foram os enunciados contidos nesse artigo que fundamentaram a Geografia Cultural norte-americana, entre eles: a valorização da relação do homem com a paisagem (ambiente), que por ele é formatada e transformada em *habitat*; a análise dessa relação sempre feita a partir da comparação com outras paisagens, formatadas de forma orgânica gerando uma visão integral da paisagem que individualiza a Geografia enquanto disciplina (CLAVAL, 2001).

Por um longo período, principalmente nos Estados Unidos, valorizou-se muito apenas um determinado aspecto de seu trabalho: o de atribuir à Geografia o estudo da diferenciação de áreas. No entanto a unidade espacial escolhida por Sauer para essa

finalidade era a Paisagem Cultural, que dependia da atuação humana para ser caracterizada.

Roberto Lobato Corrêa (1995, p. 1-21) observa que *The Morphology of Landscape* marca uma ruptura com o determinismo ambiental; enquanto que *Recent Developments in Cultural Geography* (1927), marca um afastamento crescente da Geografia corológica em direção à Geografia Cultural e Histórica e *Foreword to Historical Geography* (1941) se constitui na versão acabada de seu pensamento, no qual pode se identificar a valorização dos elementos temporais e históricos como intervenientes da relação entre o homem e a paisagem.

No final da década de 1950, a Geografia teve necessidade de uma reestruturação profunda. Os resultados obtidos por esses empreendimentos são essenciais, mas não satisfazem o verdadeiro geógrafo. Vem daí a atual ascensão da Geografia Cultural: o homem é mais rico do que fazem supor a maioria dos modelos analisados e imaginou tantas maneiras de tirar partido do meio ambiente, organizar o espaço, torná-lo legível à força dos símbolos que nele inscreve, que era indispensável uma abordagem mais sensível, mais preocupada com a diversidade humana e mais aberta para a história. Como diz Claval (2002, p. 186), “ontem os geógrafos se prendiam aos aspectos materiais, ao *hardware* dos grupos humanos. A Geografia Cultural os fez descobrir o significado de seu *software*”.

Os principais legados da Geografia Cultural, e de Sauer, para as futuras gerações de geógrafos foram: manter vivos o culturalismo e o antropocentrismo em meio a um cenário fortemente quantitativo, o que certamente permitiu a reação e ruptura na década de 70; respeitar a diversidade de temas e de interesses como *modus vivendi*, o que a manteve aberta para temas novos como o da percepção ambiental; enfatizar a interdisciplinaridade, permitindo aos geógrafos amplas incursões em outros campos do conhecimento sem o dilema de perder o domínio de seu objeto de estudo; valorizar o trabalho de campo e a recusa dos *a priori*; e, devido diretamente a Sauer, reafirmar a crença de que a Geografia estava além da ciência e de que os males atuais seriam sanados pelas próximas gerações, bastando para isso que fosse mantida a liberdade acadêmica (COSGROVE; JACKSON, 2000).

Desenvolver a Geografia Cultural é reconhecer que, ao lado das lógicas econômicas, sociais ou políticas em ação na vida coletiva, existem outras que dizem respeito às particularidades dos sistemas de representação, dos signos e dos símbolos pelos quais apreendemos o mundo e conseguimos nos comunicar.

A Geografia Cultural olha para caminhos ou maneiras diferentes, dependendo das pessoas e do lugar. Fala a respeito da diversidade e pluralidade da vida em todas as suas riquezas variáveis. Sobre como o mundo, o espaço e os lugares são interpretados e usados pelas pessoas. A Geografia Cultural precisa olhar as coisas além das culturas desenvolvidas, os estilos de vida e a distribuição das pessoas no espaço. Não podemos separar a economia da cultura, pois é problemático (CRANG, 1998).

A idéia de cultura, traduzida em termos de espaço, não pode ser separada da idéia de território. É pela existência de uma cultura que se cria um território e é por ele que se fortalece e se exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço. A partir daí, podemos chamar de abordagem cultural ou análise *geocultural* tudo aquilo que consiste em fazer ressurgir as relações que existem no nível espacial entre a etnia e sua cultura (BONNEMAISON, 2002).

O conceito de cultura, em termos de crenças e valores partilhados por um grupo humano, emerge somente com o reconhecimento de sistemas de crenças e valores alternativos, e sob a motivação de um estudo desinteressado (COSGROVE, 2000).

Sob uma outra ótica, uma cultura significa apreciar, na paisagem, o conjunto das modificações que o homem trouxe para o meio ambiente. A Geografia Cultural se volta, em suas primeiras formas, para tudo aquilo que resulta da ação voluntária ou involuntária dos homens na superfície da Terra (CLAVAL, 2002).

Enfim, a cultura é um conjunto de representações sobre as quais repousa a transmissão, de uma geração a outra ou entre parceiros da mesma idade, das sensibilidades, idéias e normas. As religiões, filosofias e ideologias que dão um sentido à vida fazem parte da cultura.

Dessa forma, pode-se dizer que os fatos culturais interessam à Geografia porque o espaço e o ambiente intervêm nos processos de transmissão e constituem um dado essencial daquilo que se transmite de uns para os outros. O espaço intervém,

primeiramente, pelas possibilidades – e pelos obstáculos – que oferece à vida de relação: para que haja transferência, deve existir uma conexão entre aquele de onde provém a mensagem e aquele que a recebe. A cultura não é apenas herança. Ela comporta elementos novos, é o fruto de uma incessante atividade de invenção e criação (CLAVAL, 2002).

Nas sociedades modernas, isto tem levado ao reconhecimento cada vez maior da relatividade das verdades culturais. Concomitante a esse relativismo, surgiu o interesse em submeter as culturas modernas à análise crítica e ao reconhecimento de que elas são compostas de uma pluralidade de vozes que constroem, de formas diferentes, o significado para o mundo.

O crescente interesse pelas culturas contemporâneas e suas expressões dentro das sociedades modernas expandiu a perspectiva dos geógrafos culturais, desafiou muitos de seus conceitos e métodos tradicionais e levantou questões de absoluta relevância social.

A soma de valores religiosos e morais funda uma cultura e se apóia geralmente sobre um discurso e, nas sociedades tradicionais, sobre um *corpus* de mitos e de tradições que, por sua vez, explica a organização simbólica dos rituais. É muitas vezes pelo rito que uma sociedade exprime seus valores profundos e revela sua organização social.

A análise *geocultural* não pode se descuidar de dois aspectos: o território é, ao mesmo tempo, espaço social e espaço cultural. Ele está associado tanto à função social quanto à função simbólica (BONNEMAISON, 2002).

Cultura e sociedade são duas faces de uma mesma realidade: a função social e a função simbólica são esclarecidas uma pela outra. No entanto, existe uma diferença fundamental, ao mesmo tempo de plano e tipo de olhar, entre o espaço social e o espaço cultural. O espaço social é produzido; o espaço cultural é vivenciado. O primeiro é concebido em termos de organização e de produção; o segundo, em termos de significação e relação simbólica (BONNEMAISON, 2002).

Na visão de Crang (1998, p. 2), a cultura é um sistema de crenças e valores que dão significados a maneiras de vida as quais produzem e são produzidas através de materiais e formas simbólicas pela sociedade.

A Geografia Cultural existirá quando tiver estabelecido e definido um espaço que lhe é próprio. O estudo das sociedades tradicionais e primitivas leva todo pesquisador a se interrogar um dia sobre o que existe para além das geoestruturas e sobre a realidade de um espaço cultural que ele mais pressente do que percebe.

Por outro lado, temos Duncan (2003, p. 88) citando Clifford Geertz que diz não ser a cultura “um poder, algo que se pode, de maneira casual, ser atribuído a eventos sociais, comportamentos, instituições ou processos: é um contexto, algo dentre o qual eles podem ser inteligentemente descritos”.

A cultura poderia não ser vista como uma poderosa força independente, mas deveria ser considerada como um conjunto de tradições e crenças que podem orientar a ação, especialmente quando definidas pelos próprios agentes como modos de comportamento naturais ou corretos organizados dentro de um certo contexto cultural.

O projeto de toda análise geocultural é procurar definir esse espaço onde se aloja a cultura. Isso não é simples, pois a cultura não organiza o espaço, mas o penetra. Ela estabelece um entrelaçado de signos, figuras e sistemas espaciais que são a representação do que os homens entendem e fazem do mundo e dos seus destinos (BONNEMAISON, 2002).

Assim, entre a construção social, a função simbólica e a organização do território de um grupo humano, existe uma inter-relação constante e uma espécie de lei de simetria. A paisagem é um primeiro reflexo visual disso, mas toda uma parte permanece invisível porque ligada ao mundo subjacente da afetividade, das atitudes mentais e das representações culturais.

Propor um método ou uma estrutura taxonômica como parâmetros para toda a Geografia Cultural seria pretensioso; o que se tem, na realidade, são “lugares de diferença”, cada um dos quais com seu próprio discurso, ligados a outros lugares semelhantes dentro das ciências sociais e humanidades (DUNCAN, 2000).

Muitos dos elementos que compõem a paisagem modelada pelos homens desencadeiam as transmissões de conhecimentos, valores ou símbolos: os campos e pastos, as granjas e estábulos, os rebanhos e instrumentos para arar constituem, nas sociedades rurais, uma vitrine permanente de todo o saber rural.

Nesse sentido, Claval (2002, p. 146) diz que:

A paisagem é a matriz da cultura: ela contribui para a transferência, de uma geração para outra, dos saberes, crenças, sonhos e atitudes sociais [...] Os geógrafos são os únicos a considerar a paisagem como mediadora na transmissão de valores, e a ler nas obras que os homens inscreveram na superfície da Terra um testemunho de suas aspirações e sonhos.

A paisagem sempre esteve intimamente ligada, na Geografia Humana, com a cultura, com a idéia de formas visíveis sobre a superfície da Terra e com a sua composição. A palavra surgiu no Renascimento para indicar uma nova relação entre os seres humanos e seu ambiente. A paisagem está intimamente ligada a uma nova maneira de ver o mundo como uma criação racionalmente ordenada, designada e harmoniosa, cuja estrutura e mecanismo são acessíveis à mente humana, assim como ao olho, e agem como guias para os seres humanos em suas ações de alterar e aperfeiçoar o meio ambiente (COSGROVE, 1998).

Assim a paisagem lembra que a Geografia está em toda a parte, que é uma fonte constante de beleza e feiúra, de acertos e erros, de alegria e sofrimento, tanto quanto é de ganho e perda.

Para Duncan (2004, p. 106) a paisagem:

É um dos elementos centrais num sistema cultural, pois, como um conjunto ordenado de objetos, um texto, age como um sistema de criação de signos através do qual um sistema social é transmitido, reproduzido, experimentado e explorado. Ela é nossa autobiografia inconsciente.

A tarefa do geógrafo cultural, segundo Duncan (2004), é mostrar como os relatos locais são constituídos dentro de um sistema de significação, conectados a outros elementos dentro do sistema cultural produzido dentro de uma ordem social.

Se a paisagem passa a ser considerada uma imagem cultural, um meio pictórico de representar ou simbolizar tudo o que circunda o ser humano, então pode ser estudada através de vários meios e superfícies: por intermédio da pintura sobre a tela, da escrita sobre o papel, das imagens gravadas em filme, e mesmo da terra, da pedra, da água e da vegetação sobre o solo (COSGROVE; JACKSON, 2000).

O conceito de paisagem como configuração de símbolos e signos leva a metodologias mais interpretativas do que morfológicas. Entre as metodologias interpretativas mais favorecidas, estão aquelas da lingüística e da semiótica,

associadas aos avanços do pós-guerra. A linha interpretativa dentro da Geografia Cultural mais recente desenvolve a metáfora da paisagem como “texto”, a ser lido e interpretado como documento social (COSGROVE; JACKSON, 2000).

Surge, então, a questão da hermenêutica. Ela envolve a interpretação dos pesquisadores sobre o que a paisagem significa para aqueles que a produzem, a reproduzem ou a transformam.

Deve-se compreender o papel ativo que as paisagens desempenham nos sistemas culturais, deve-se focalizar a atenção tanto sobre a significação quanto sobre a retórica da paisagem, deve-se investigar o papel da textualidade e da intertextualidade no debate sobre discursos e na disputa sobre o significado das paisagens.

As fases da Geografia, os estudos mais ou menos decisivos da descoberta da Terra muito claramente se ligam, desde a história da exploração geográfica e narração crítica da conquista sempre maior do mundo conhecido, até o aprofundamento sempre maior do estudo dessa matéria, cientificamente entendida e interpretada.

Falou-se muitas vezes de Fitogeografia econômica, histórica, de Geografia Humana, Regional, Militar, Política, de Geografia Urbana, etc.; menos freqüentemente se ouve falar de Geografia Aérea, Agrária, Artística, de Geografia de Energia, de Geografia da Fome, de Geografia Turística, de Geografia Psicológica, de Geografia Social etc., e somente algum raro aceno foi feito à Geografia Religiosa<sup>4</sup>.

Entretanto, a apreensão conceitual de uma Geografia da Religião emerge de historiadores da Igreja e não de geógrafos. Nesse sentido, a Geografia da Religião seria uma análise e descrição do fenômeno religioso em termos da ciência geográfica (GIL FILHO, 2002).

A religião pressupõe que, além do sentimento da diferença entre natural e sobrenatural, haja o sentimento da separação entre os humanos e o sagrado, mesmo que este habite os humanos e a natureza.

---

<sup>4</sup> Pode-se apontar duas abordagens da geografia: uma religiosa, focada na influência da religião na percepção do homem sobre o mundo e a humanidade, que essencialmente concerne ao âmbito teológico e cosmológico. E a outra: da religião, que remete aos efeitos e relações da religião com a sociedade, meio ambiente e cultura. Sob esse ponto de vista, a religião é estritamente uma instituição humana. Sendo assim, o que se evidencia são suas relações com os vários elementos humanos e físicos (GIL FILHO, 2001, p. 68).



A palavra religião vem do latim: *religio*, formada pelo prefixo *re* (outra vez, de novo) e o verbo *ligare* (ligar, unir, vincular). A religião é um vínculo. Quais as partes vinculadas? O mundo profano e o mundo sagrado, isto é, a natureza (água, fogo, ar, animais, plantas, astros, metais, terra, humanos) e as divindades que habitam a natureza ou um lugar separado da natureza.

Nas várias culturas, essa ligação é simbolizada no momento de fundação de uma aldeia, vila ou cidade: o guia religioso traça figuras no chão (círculo, quadrado, triângulo) e repete o mesmo gesto no ar (na direção do céu, ou do mar, ou da floresta, ou do deserto). Esses dois gestos delimitam um espaço novo, sagrado (no ar) e consagrado (no solo). Nesse novo espaço ergue-se o santuário (em latim, *templum*, templo) e à sua volta os edifícios da nova comunidade.

Essa mesma cerimônia da ligação fundadora aparece na religião judaica, quando Jeová indica ao povo o lugar onde deve habitar – a Terra Prometida – e o espaço onde o templo deverá ser edificado, para nele ser colocada a Arca da Aliança, símbolo do vínculo que une o povo e seu Deus, recordando a primeira ligação: o arco-íris, anunciado por Deus a Noé como prova de seu laço com ele e sua descendência.

Também no Cristianismo a religião é explicitada por um gesto de união. No Novo Testamento, Jesus disse a Pedro:

Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha igreja e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. Eu te darei as Chaves do Reino: o que ligares na Terra será ligado no Céu; o que desligares na Terra será desligado no Céu (MATEUS, 16: 18-20).

Porém, reconhecer a religião como sistema simbólico ou como ideologia é subestimá-la no seu aspecto mais legítimo e essencial – a sua sacralidade. Portanto tem-se que a religião é a experiência do sagrado. Para Otto (1992, p. 12) “a religião não se esgota nos seus enunciados racionais e a esclarecer a relação entre seus elementos [...]”.

A Geografia é uma ciência vastamente composta. Numerosos são os seus capítulos e as suas nuances. De modo aproximativo, mas não por isso pouco claro, não é errado afirmar que a Geografia tem um campo tão vasto para investir ou influenciar os mais variados setores do conhecimento humano.

A Geografia Humana, ramo considerável dessa ciência pelo aprofundamento dos seus fins, pelos seus mais modernos e rigorosos métodos de investigação e de reconstrução, já por si só pode ser considerada uma ciência. A Geografia da Religião é parte integrante da Geografia Humana.

Na década de 60, porém, se pensava numa Geografia Religiosa desenvolvida a partir de uma Geografia Cristã, passando por uma Geografia Eclesiástica, Bíblica, Cosmológica. Inicialmente a Geografia Religiosa partiria das múltiplas influências da religião na percepção do homem (GIL FILHO, 2006).

Segundo Imbrighi (1961, p. 9), tem-se uma primeira noção desta (Geografia Religiosa) quando, no ensino fundamental, se vêem num pequeno mapa do globo as diferentes cores dispersas nos vários continentes, cores que querem representar de maneira simples e clara a difusão das principais religiões na Terra. Mas poucos são aqueles que podem imaginar o desenvolvimento / desencadeamento de problemas que têm origem nesses mapas.

Não por acaso se diz que a Geografia Religiosa atinge a atividade humana material e espiritual em quase todas as suas componentes. Ela é, como em quase todos os ramos da Geografia Humana, diretamente intrínseca ao homem, desde seu aparecimento na face da Terra até hoje e é além, diretamente conectado com o solo físico, com o transformar-se dos primeiros núcleos estatais, com a expansão das civilizações, das doutrinas e das ideologias fundamentais.

O homem e a porção de terra por ele habitada formam a base da Geografia Religiosa. Por Terra entende-se o complexo das condições físicas do terreno sobre o qual o homem estabeleceu sua morada; mas na realidade não é preciso e completo dizer Terra, que deve ser entendida aqui em toda a sua plenitude, isto é, não somente a pedra ou o terreno ou o deserto, mas as águas de toda a natureza e os fenômenos endógenos e a atmosfera e a volta celeste com os seus movimentos e as suas leis. Não é, pois, exagerada a afirmação segundo a qual a Geografia Religiosa diz respeito ao homem e ao universo. Da caverna à palafita, dos antigos vilarejos da cidade cercada de muros às metrópoles dos antigos impérios e das civilizações em meio, até os alvares do Oitocentos e da era contemporânea, nós vemos um campo bem definido da Geografia Religiosa (IMBRIGHI, 1961).

Dessa forma, temos uma Geografia da Religião associada à dinâmica social, cultural e ambiental, em suas múltiplas relações. Assim a religião é vista como uma instituição humana. Essa abordagem reflete, assim, a secularização do campo religioso.

A história do progresso humano é coincidente / igual àquela da religião. Em certos momentos, é a religião que faz a história; em outros, é a história que é informada pela religião ou sofre desta muitas influências.

Na história do pensamento geográfico, o tema da religião foi relativamente marginalizado. Por um lado, a Geografia Tradicional, sob a forte influência do positivismo geográfico, foi responsável, em parte, pelo desinteresse dos geógrafos, salvo raras exceções, em relação ao fenômeno religioso. Por outro lado, a Geografia Marxista negligenciou a dimensão geográfica das religiões no espaço social.

O positivismo e o marxismo influenciaram, também, a antropologia e a sociologia. Mesmo assim, cientistas sociais (Durkheim, Weber, Eliade, entre outros) deram atenção ao fenômeno religioso, contribuindo com importantes abordagens sociológicas e antropológicas a respeito da religião, enquanto elemento fundamental da cultura dos povos no tempo e no espaço. Também, sociólogos e antropólogos brasileiros vêm contribuindo, a partir da década de 1960, com importantes trabalhos sobre as religiões no Brasil (SANTOS, 2002).

Tanto a Geografia Tradicional quanto a Geografia Marxista (com raras exceções) negligenciaram a dimensão sensível do homem de percepção do mundo. A primeira, por negar o conhecimento subjetivo; a segunda, por rotular de alienação toda e qualquer relação afetiva ou simbólica do homem com a natureza.

Contudo, nessa última década, a produção acadêmica da Geografia vem contribuindo com abordagens que consideram fundamental a subjetividade, o imaginário e o simbolismo das relações que os sujeitos (homens e mulheres) estabelecem com a natureza. Constata-se uma certa tendência a abordagens geográficas mais plurais do espaço social. Entre essas abordagens, têm merecido atenção, entre outros temas, o turismo, a questão ambiental e as religiões. Já era tempo, mesmo porque o espaço social é dinâmico e plural, e a produção acadêmica da Geografia necessita refletir a pluralidade sociocultural desse espaço.

Na Geografia, o tema da religião foi pouco explorado, comparado a outros temas, como o urbano e o rural, a indústria e o comércio, a política e a gestão do território, etc. Todavia, há algumas contribuições de geógrafos europeus e brasileiros que se preocuparam com o estudo geográfico das religiões.

O interesse de alguns geógrafos pela análise das religiões no espaço social deu-se a partir do pós-guerra, paralelamente à Geografia Tradicional e suas correntes derivadas. Destacam-se as contribuições de Pierre Deffontaines (1948) com a obra *Géographie et religions*, que investigou as relações entre as culturas e suas representações religiosas concretas no espaço (igrejas, cemitérios etc.), Gastone Imbrighi (1961), traçando algumas análises sobre as feições da Geografia Religiosa, e Maximilien Sorre (1972), que abordou as atividades religiosas e suas influências no espaço social, sobretudo no meio rural.

Na década de 1980, Claude Raffestin, em um capítulo em sua obra, sugere uma abordagem política do fenômeno religioso, tecendo considerações sobre as relações entre religião e poder e, inclusive, chamando a atenção para a expansão do islamismo. Paul Claval (1992) abordou o tema da religião na Geografia, sugerindo aos geógrafos a importância de explorar a percepção do mundo e o universo imaginário ricamente encontrado nas religiões e suas representações na paisagem e no espaço social.

Na sua obra *Ensaio de Geografia Humana*, Josué de Castro (1957) entende a religião como elemento do gênero de vida da abordagem vidalina. Dessa forma, a religião seria uma resposta do homem aos questionamentos sobre a infinitude do Cosmos. O autor considera uma “concepção interpretativa da realidade” em que se misturam aspectos naturais e sobrenaturais, mito e realidade. O meio é um condicionante das diversas práticas religiosas dos grupos humanos e, por conseguinte, a religião seria um processo interpretativo do meio geográfico (GIL FILHO, 2006).

E ainda sobre o estudo da Geografia da Religião Gil Filho (2006, p. 3) apresenta que:

Grande parte dos primeiros estudos de Geografia da Religião nos Estados Unidos e Alemanha consideravam os padrões do fenômeno religioso, sua distribuição e morfologia na paisagem cultural. Zelinski (1973) na obra *The Cultural Geography of The United States* desenvolveu um estudo da distribuição

das denominações religiosas nos Estados Unidos como elemento das fronteiras das regiões culturais. Estes estudos tinham como referência os elementos visíveis da paisagem como lugares sagrados, igrejas e cemitérios de distintos grupos religiosos. Sob o ponto de vista teórico tinha como base uma noção supra-orgânica de cultura de certo modo restrita. Segundo Duncan (1980, p.181-198) idéia de autonomia da cultura apresentada por Alfred Kroeber na antropologia clássica americana aponta uma separação entre a realidade biofísica ou psicológica e o nível cultural e social. Esta interpretação influencia sobremaneira os trabalhos dos geógrafos culturais americanos como Sauer e Zelinski.

Nessa breve exposição, tem-se uma síntese da produção dos geógrafos (estrangeiros e brasileiros) que buscaram a análise geográfica do fenômeno religioso. Ainda não há um corpo metodológico sistematizado dessas contribuições. No entanto, nelas podem-se encontrar algumas pistas que sugiram possíveis abordagens geográficas das religiões.

Para Sopher (1967), a Geografia da Religião é parte da Geografia Cultural investigando as interações espaciais de diferentes culturas e entre cultura e ambiente, com destaque para o componente religioso da cultura. Ele considera que a experiência pessoal da religião escapa à apreensão da ciência geográfica. Contudo, a Geografia poderia estudar os sistemas religiosos organizados e padrões culturais de comportamento a partir da religião institucionalizada.

Uma organização complexa como a Igreja Católica Romana desenvolveu exemplos notáveis do uso da territorialidade em diferentes espaços, durante o longo tempo de sua história. A Igreja Católica articula-se em um sistema territorial hierárquico e burocrático, talvez como a mais antiga e duradoura das organizações.

No estudo elaborado por Sopher (1967), a Igreja Católica é responsável por organizar comunidades de católicos romanos, objetivando ensinar a fé e fornecer serviços rituais. Também reconhece na organização da Igreja Católica dois tipos de territórios: episcopais e lugares sagrados. A organização interna da Igreja assinala uma organização religiosa, porém a religião não é o único interesse.

Ela é também uma instituição política e econômica. Esses dois papéis afetam as funções religiosas dentro dos territórios católicos e, em alguns casos, são geradores de conflitos. Têm-se exemplos do uso do poder e do prestígio dos governos para sustentar sistemas religiosos.

Talvez o exemplo de maior significância geográfica tenha sido o estabelecimento do cristianismo como religião oficial do Império Romano. Tal estabelecimento não apenas deu aos líderes da Igreja *status* oficial, fortalecendo a burocratização da Igreja, mas também colocou numerosas unidades territoriais em suas mãos.

Ressaltamos que um dado lugar pode ser usado como um território em um tempo e num outro não mais. Em um estudo microgeográfico da religião, Sopher (1967, p. 94) fornece modelos geográficos de interação entre sistemas religiosos. Aborda o comportamento estratégico adotado por minorias religiosas dentro de domínios religiosos maiores e a mistura de comunidades religiosas em áreas de transições.

A abordagem sopheriana revela uma Geografia da prática espacial da religião institucionalizada e seus padrões culturais; de um lado, fornecido pelo comportamento do corpo dos adeptos e, de outro, no sentido religioso do ambiente.

No âmbito da Geografia Cultural, destaca-se uma preocupação com a natureza da experiência religiosa por parte de alguns geógrafos como Issac (1961-1962), Büttner (1980) e Tuan (1976-1978) com o desenvolvimento da fenomenologia religiosa sob a ótica humanista-cultural. A Geografia Humanista-Cultural foi uma nova oportunidade para que a Geografia da Religião rompesse o preconceito com o tema no âmbito do positivismo lógico e o estruturalismo marxista. O Positivismo, quando tentou destronar a religião, reverteu-se em uma metafísica da ciência, uma religião substituta. No marxismo a religião não é e nunca foi um tema legítimo e sim ideologia que, quando submetida à luta de classes, tenderia a desaparecer. Sob esses matizes filosóficos, o estudo do fenômeno religioso através da Geografia sofreu uma estagnação (GIL FILHO, 2006).

Ódios religiosos históricos continuam a atormentar o homem neste século. Apesar de a distinção religiosa ser apenas um elemento de diferenciação cultural, é, em alguns casos, a raiz de conflitos dentro de Estados que buscam uma identidade nacional, com base em outras características culturais homogêneas.

As relações entre sistemas religiosos e organização política do espaço constituem uma significativa temática de investigação na Geografia das Religiões.

A religião nunca é apenas metafísica. Em todos os povos, as formas e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Todo lugar sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca. Ele não apenas encoraja a devoção como a exige, não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional do devoto.

Podem-se apontar duas possibilidades da Geografia da Religião, segundo Gil Filho (2006, p. 6):

Primeiro tem-se uma Geografia Religiosa que parte das múltiplas influências da religião na percepção do homem, que segundo Stump (1986, p. 01-03) é uma perspectiva articulada com as interpretações teológicas e cosmológicas. Enfim uma Geografia da Religião associada à dinâmica social, cultural e ambiental em suas múltiplas relações. Sob este ponto de vista a Religião é uma instituição humana. Esta abordagem reflete deste modo, a secularização do campo religioso. Numa segunda possibilidade a Geografia da Religião circunscrita a uma interpretação espacial da prática religiosa ou do conjunto de objetos religiosos da paisagem é limitada. Todavia, em seu sentido amplo, a prática religiosa se apresenta como um fenômeno da cultura humana inspirada na busca da transcendência ou imanência. A materialidade imediata da prática religiosa não é um fim em si mesmo, mas um meio inicial de compreensão da dimensão religiosa.

Dessa forma, a Geografia da Religião é uma subdisciplina da Geografia Humana que tem por objeto o fenômeno religioso visto como um espaço de relações objetivas e subjetivas consubstanciadas em formas simbólicas mediadas pela religião.

Referindo-se ao sagrado, Gil Filho (1999, 2002) o propõe como um núcleo central possível a partir da desconstrução das teses de Rudolf Otto e Mircea Eliade e a integração em uma análise estrutural do cotidiano do homem religioso. O sagrado como universalidade e como essência do fenômeno religioso foi discutido ao extremo nos embates da fenomenologia religiosa e da crítica empirista alemã no âmbito da Ciência da Religião já na segunda metade do século XX.

Submetida a várias origens etimológicas, considera-se que a palavra *sagrado* deriva do verbo latino *sacer*, isto é, designa o que não pode ser tocado, que é querido dos deuses, santo e venerável. Contempla a idéia de *sanctus*, que corresponde ao que é tornado sagrado, inviolável, respeitável, virtuoso, poderoso. Como contraponto, outras concepções lhes dão um sentido oposto, tal como maldito, execrável, detestável, abominável. Por estas e por outras designações, o homem, ao vivenciar a essência desses múltiplos significados, reage de maneira aparentemente contraditória, com

manifestações de respeito ou de aversão, de desejo ou de espanto, de amor ou de ódio (MARCHI, 2005).

Os gregos utilizavam o conceito de *hieros* para significar algo que era sagrado e que se referia ao divino, algo que era dotado de força e de luz. Em oposição ao *hieros*, usavam o conceito de *hagios*, que continha a idéia de maldito. A religião judaica introduziu a contraposição entre sagrado e profano. Essa contraposição foi incorporada pelo cristianismo acrescentando-lhe a idéia de santidade de Deus e a de pecado.

Dessa forma, temos o sagrado, para Otto (1992, p. 13), como uma categoria de interpretação e avaliação *a priori*, e como tal, somente podemos remetê-la ao contexto religioso. O sagrado é ato fundante. Recorte demiúrgico no caos. Instauração de cosmo e natureza. É através dele que o homem socialmente definido e singularizado impõe-se ao não-humano. O sagrado é a práxis radical que instaura o ser do homem e do universo. Antes há somente algo sem antítese, criado por determinada historicidade mas sem possibilidade de apreensão, depois o humano (GIL FILHO, 2002).

O SAGRADO é a descoberta inicial do centro (ou desse homem, mesmo sem o saber, como centro), onde se funda ontologicamente o mundo, onde o homem sente-se igual a si mesmo, diferente do informe, do estranho, ponto fixo onde o humano descansa, cria e trabalha.

A teoria do sagrado de Otto nos permite resguardar um atributo essencial para o fenômeno religioso ao mesmo tempo que o torna operacional. Nessa abordagem, o sagrado reserva aspectos dito racionais, ou seja, passíveis de uma apreensão conceitual através de seus predicados, e aspectos não racionais, que escapam à primeira apreensão, sendo estes exclusivamente captados enquanto sentimento religioso. O não racional é o que foge ao pensamento conceitual por ser de característica explicitamente sintética e só é assimilado enquanto atributo. Nesse patamar reflexivo está o âmago da oposição entre o racionalismo e a religião (GIL FILHO, 2002).

A consciência nasce como antítese entre o íntimo, que é o sagrado, e o inorgânico, o instintivo, o desarticulado, exterioridade ainda incompreensível e ainda não consciente de ser uma exteriorização do interior da comunidade: uma interiorização das práticas vivas nessa exterioridade. O sagrado é a antítese entre o caos, o animal e



o mineral, ao mesmo tempo que os cria como oposição e base do humano: o próprio caos é pressuposto do sagrado, da presença humana e sua comunidade e jamais poderia ser entendido fora de uma historicidade que lhe dê sentido e função.

Enquanto Rudolf Otto desenvolvia o conceito do numinoso como cerne não racional do sagrado em toda sua potência, Mircea Eliade preferiu estudá-lo na sua totalidade. Por essa razão diz que a “primeira definição que pode dar-se ao sagrado é que ele se opõe ao profano” (ELIADE, 1995, p. 25). Destaca que o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como qualquer coisa de absolutamente diferente do profano, por meio das hierofanias; nos sentido de que algo de sagrado se nos mostra.

Percebe-se que para Mircea Eliade, além de uma categoria religiosa, o sagrado é também um princípio filosófico de compreensão do homem no mundo. Portanto, o que se pode constatar é que o sagrado se constitui, segundo Eliade, na expressão da relação constitutiva da consciência humana com o mundo que a envolve. O que está em causa na noção de sagrado é o próprio enraizamento da consciência no interior de um mundo que a transcende. Sagrado como a experiência da realidade que se oferece à consciência quando o homem se descobre como ser no mundo (MARCHI, 2005).

A característica própria do pensamento tradicional diante do fenômeno religioso é de reconhecer aquilo que, por um momento, não obedece às leis da natureza. Essa intervenção no andamento natural das coisas feita pelo Transcendente, que é o autor dessas leis, apresenta-se como uma tese apriorística. Ou seja, resta saber se a própria ortodoxia não foi responsável por velar o elemento não racional da religião ao enfatizar em demasia o estudo de aspectos doutrinários e rituais e menosprezar os aspectos mais espirituais e essenciais da experiência religiosa. Otto concorda com essa assertiva. O contexto cultural religioso do seu trabalho justifica essa premissa. Tornando a idéia de Deus como racional, a ortodoxia aponta para estudos da experiência religiosa enquanto representação humana, e como tal toma a religião em seu aspecto racional (GIL FILHO, 2002).

No estudo elaborado por TUAN (1980, p. 44), encontramos que o sagrado é tudo que se destaca do lugar comum e da rotina. Naturalmente, nem tudo que é excluído espacialmente é espaço sagrado e nem toda interrupção da rotina é uma

hierofania. A palavra *sagrado* significa separação e definição, sugere sentido de ordem, totalidade e força. Sagrado, por si só, é um conceito religioso. Espaços sagrados são espaços qualitativamente fortes onde o sagrado se manifestou. E para o homem religioso essa manifestação pode estar contida em um objeto, em uma pessoa, em inúmeros lugares. Para o homem religioso, a natureza não é exclusivamente natural, está sempre carregada de um valor sagrado.

A idéia de que existem espaços sagrados e que pode existir um mundo no qual as imperfeições estarão ausentes, conduz o homem a suportar as dificuldades diárias. O homem não somente suporta as infelicidades da vida, como também é conduzido a imaginar realidades mais profundas, realidades mais autênticas que aquelas que seus sentidos revelam. O homem consagra o espaço porque ele sente necessidade de viver em um mundo sagrado, de mover-se em um espaço sagrado. O homem religioso, dessa maneira, se exprime sob formas simbólicas que se relacionam no espaço: cada vez que se ergue uma nova igreja, o grupo religioso tem a impressão de que cresce e se consolida. Apesar da onipresença de Deus, existem espaços que são mais sagrados que outros. Seja no budismo, no islamismo ou no catolicismo, a hierarquização do sagrado está presente. É nos espaços sagrados de peregrinação que essa diferenciação é mais nítida.

E essa diferenciação se percebe pela própria organização do santuário, conforme Claval (1992, p. 100):

"A presença do santuário significa uma modificação sensível na percepção do espaço, dando fim, inicialmente, a um estado de relativa indeterminação. Este espaço é doravante organizado, repartido e a fronteira entre o sagrado e o profano é nitidamente traçada".

Há santuários de maior atração que outros. Jerusalém é reconhecida como espaço sagrado que atrai adeptos de mais de um credo religioso; Roma abriga a capital administrativa do Catolicismo, enquanto Meca é o mais famoso centro do Islamismo. São espaços sagrados vivenciados por maior número de devotos.

Em seguida vêm centros de peregrinação da importância de Lourdes, na França; de Fátima, em Portugal; Assis, na Itália; Saint' Anne du Beaupré, no Canadá; Nossa Senhora Aparecida, no Brasil; entre outras centenas de santuários espalhados

pelo interior do Brasil e outros países. Ressalva-se que qualquer que seja a localização do espaço sagrado, a população, atraída em busca de satisfação espiritual e material, apresenta características singulares e repetitivas em seu comportamento.

Isso observamos na gruta de Porto União (FIGURA 1), que muitos peregrinos visitam e onde fazem suas orações diariamente, buscando alento e consolo na pessoa e imagem do monge. Independentemente de seu credo religioso, encontra-se em todos uma religiosidade intrínseca e inerente ao ser próprio do humano.



FIGURA 1: MONUMENTO DEDICADO AO MONGE DO CONTESTADO NA ENTRADA DA GRUTA DE PORTO UNIÃO

FONTE: O autor (2007)

Os geógrafos da religião propugnam o estudo do espaço por meio da análise do sagrado, desvendando sua ligação com a paisagem e com a linguagem codificada pelo devoto em sua vivência no espaço. Claval diz que a:

Ontologia espacial que a fenomenologia religiosa nos faz compreender, nos dá a chave da Geografia do sagrado, da sua permanência ou da sua transitividade, do calendário que a caracteriza e dos rituais que permitem reatar com a pureza das origens, ou com todo outro momento privilegiado onde o ser não sofria limitações que ocorrem hoje (CLAVAL, 1992, p. 126).

O sagrado é uma experiência da presença de uma potência ou força sobrenatural que habita algum ser – planta, animal, humano, vento, água, fogo. A sacralidade introduz uma ruptura entre natural e sobrenatural, mesmo que os seres sagrados sejam naturais: é sobrenatural a força ou potência para realizar aquilo que os humanos julgam impossível efetuar contando apenas com as forças e capacidades humanas

No Contestado, observa-se a presença do sagrado nas grutas dedicadas aos monges ou, conforme o imaginário do povo, ao Monge São João Maria, conforme se observa na entrada da gruta de Porto União com a placa em homenagem ao “monge” do Contestado (FIGURA 2)

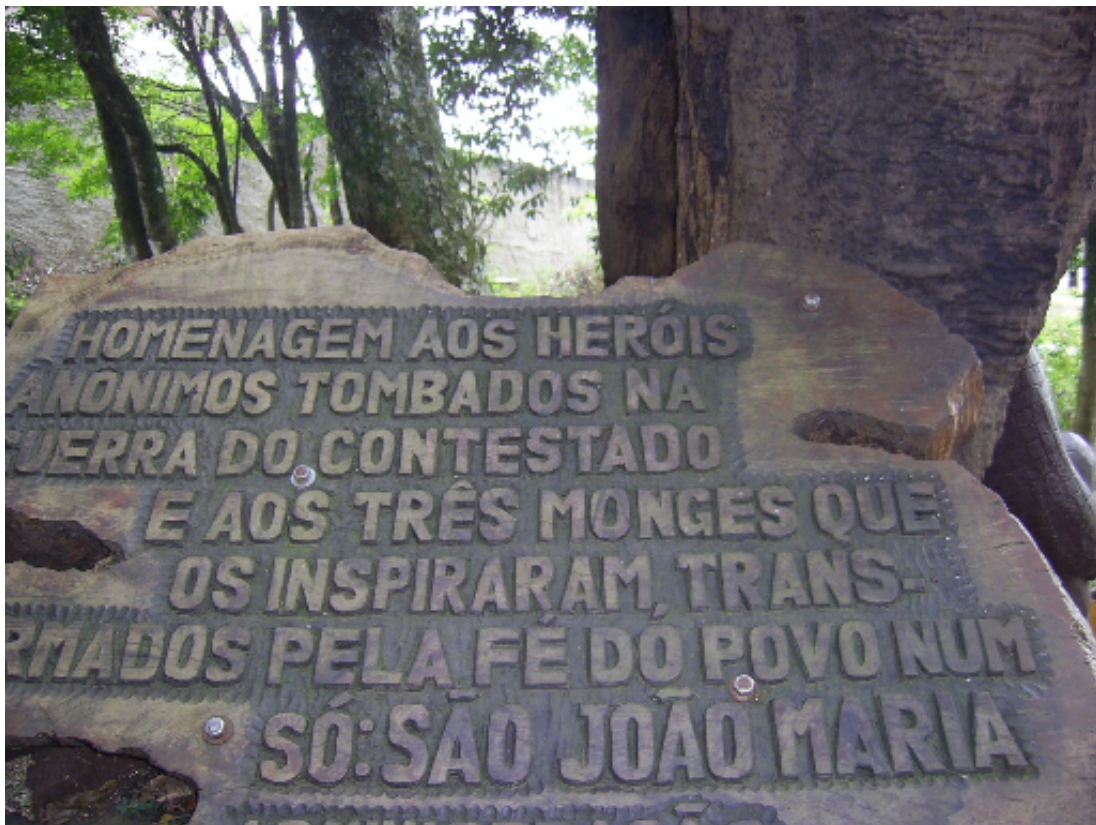


FIGURA 2: PLACA DEDICATÓRIA

FONTE: O autor (2007)

O sagrado opera o encantamento do mundo, habitado por forças maravilhosas e poderes admiráveis que agem magicamente. Criam vínculos de simpatia-atração e de antipatia-repulsão entre todos os seres, enlaçam entes diferentes com laços secretos e eficazes.

Através da sacralização e consagração, a religião cria a idéia de espaço sagrado. Os céus, o monte Olimpo (na Grécia), as montanhas do deserto (em Israel), templos e igrejas são santuários ou moradas dos deuses. O espaço da vida comum separa-se do espaço sagrado: neste, vivem os deuses, são feitas as cerimônias de culto, são trazidas oferendas e feitas preces com pedidos às divindades (colheita, paz, vitória na guerra, bom parto, fim de uma peste); no primeiro transcorre a vida profana dos humanos. A religião organiza o espaço e lhe dá qualidades culturais, diversas das simples qualidades naturais.

Neste caso, no Contestado, o templo é a própria natureza e o local das cerimônias são as grutas de onde jorram as águas “abençoadas” pelo monge e que, segundo alguns fiéis, até hoje operam milagres. A esses locais abençoados pelo monge e pela natureza que é obra do Criador, vemos afluir muitos peregrinos em busca de consolo, esperança, conforto e algum tipo de bênção (FIGURA 3).





FIGURA 3: BATIZADO DE UMA CRIANÇA NA GRUTA DE PORTO UNIÃO

FONTE: O autor (2007)

## 2.3 REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E GEOGRAFIA

Concomitantemente à questão religiosa, pode-se reportar ao estudo do Contestado sob a ótica das representações sociais. E convocar as representações obriga definir o conceito.

Explicar o conceito de representação social não se trata de tarefa simples, a dificuldade ocorre devido a sua posição mista, na encruzilhada de uma série de conceitos sociológicos e psicológicos. Entretanto, buscaremos aqui abordar o tema sem pretensões de esgotá-lo, assim com o alguns de seus principais aspectos, enfatizando conceito e funções.

Inicialmente é importante relatar que os estudos sobre o tema tiveram início com Durkheim quando propôs a expressão “representação coletiva”. Seu objetivo era designar a especificidade do pensamento social em relação ao pensamento individual. Segundo ele, a representação social é uma modalidade de conhecimento particular que tem por função a elaboração de comportamentos e a comunicação entre indivíduos. “Um homem que não pensasse por meio de conceitos não seria um homem; pois não seria um ser social, reduzido apenas aos objetos da percepção individual, seria indistinto e animal” (Durkheim, 1989, p. 626).

A representação social seria assim uma construção de conhecimentos que possibilitaria aos homens tornar inteligível a realidade física e social, permitindo sua inserção num grupo ou numa ligação cotidiana de trocas.

A teoria durkheimiana se alicerça na definição das categorias como uma espécie do gênero das representações coletivas, identificando-as. Mas, se o inteiro significado dessa operação só pode ser recuperado à luz do legado kantiano que pretende superar, e com especial ênfase na incorporação da vertente neocriticista, cabe antes fazê-lo surgir de seus próprios móveis internos, a partir das concepções de natureza humana e representação.

Trata-se aqui de mostrar como a dualidade da natureza humana é condição para a viabilidade de uma sociologia das categorias, bem como sua relação com a teoria das representações coletivas. Durkheim (1989) sublinha um aspecto de sua obra que, segundo ele, passara despercebido pela crítica: a chave para a compreensão da origem da dualidade da natureza humana, expressa na imagem do homem como ser dividido entre corpo e alma, cisão constitucional que isola e opõe dois mundos distintos.

De um lado, como emanções da base orgânica, as sensações e os apetites egoístas, de foro estritamente individual; de outro, as atividades do espírito, como o pensamento conceitual e a ação moral, necessariamente universalizável. Essa a fórmula do *homo duplex* (a expressão é do próprio Durkheim), constatação de um duplo centro de gravidade da vida interior: “Há, de um lado, nossa individualidade, e, mais especialmente, nosso corpo que a funda; de outro, tudo aquilo que, em nós, exprime outra coisa que não nós mesmos” (Durkheim, 1970, p. 318).

Durkheim quer explicar a origem da coexistência no mesmo ser de atitudes contrárias, e a própria adoção do método sociológico já antecipa sua solução. O espírito humano é um “sistema de fenômenos em tudo comparável aos outros fenômenos observáveis” (Durkheim, 1970, p. 326).

Tomado como coisa, objetivação que supera as idiossincrasias dos psiquismos individuais, ele revela através de sua origem na sociedade a sua verdadeira natureza. Durkheim associa a oposição encontrável nos fatos entre corpo e alma àquela que desenvolve nas formas entre sagrado e profano.

Existe uma hierarquia entre as funções psíquicas que redundam numa sacralização da alma em relação à pouca nobreza do corpo profano:

A dualidade de nossa natureza não é portanto senão um caso particular daquela divisão das coisas em sagradas e profanas que encontramos na base de todas as religiões, e ela deve se explicar segundo os mesmos princípios (Durkheim, 1970, p. 327).

Ora, as coisas sagradas têm uma autoridade que impõe às vontades individuais como efeito da operação psíquica de síntese das consciências individuais em que se dá sua gênese. Os estados mentais gerados nesse processo encarnam-se em idéias coletivas que penetram as consciências individuais, permitindo sua comunicabilidade. Para além das manifestações da biologia humana, esses estados da consciência “[...] nos vêm da sociedade; eles a traduzem em nós e nos atam a alguma coisa que nos supera. Sendo coletivos, eles são impessoais; eles nos dirigem a fins que temos em comum com os outros homens” (Durkheim, 1970, p. 328).

A dualidade da natureza humana guarda uma homologia estrutural com a dualidade de fontes que conformam o homem, quais sejam, o corpo biológico e a sociedade. Ou, precisando melhor, a sociedade é a única fonte da humanidade do homem; é através dela que se transcende a pura vida orgânica que é a condição do homem tomado em sua individualidade.

Apenas a vida coletiva faz do indivíduo uma personalidade, dando forma à consciência moral e pensamento lógico que têm origem e destinação social. O indivíduo não é ainda realidade humana, mas apenas abstração que só se perfaz no meio social. Antes de sua constituição na e pela força coletiva, não se pode falar propriamente de



homem, mas de um ser que se reduz ao organismo animal. A humanidade do homem é coisa social, que se cristaliza por mecanismos de coerção.

A sociedade, “[...] externa e transcendente ao indivíduo enquanto indivíduo, é interna e imanente ao indivíduo enquanto homem” (Vialatoux 1939, p. 18). Assim, os conteúdos da mente desse *homo duplex* também estão cindidos quanto à sua gênese, e guardemos essa observação como via de entrada para o sistema das representações coletivas. Lukes (1984, p. 7), analisando os conceitos fundamentais do pensamento durkheimiano, alerta para a ambigüidade do termo “representação”, que ora significa um processo de pensamento (ou da percepção) ora o conteúdo desse processo.

Nesse ponto, vale salientar a presença em Durkheim de uma noção de representação em harmonia com a tradição filosófica com que dialoga: de modo geral, é representação como tudo aquilo que, afetando a mente ou emanando dela, é capaz de fixar-se com menor ou maior grau de estabilidade. No primeiro caso estão as representações sensíveis, que “encontram-se em fluxo perpétuo; empurram-se umas às outras como as ondas de um rio e, também enquanto duram, não permanecem iguais a si mesmas” (Durkheim 1989, p. 511).

Já o pensamento conceitual ancora-se em representações coletivas, derivadas do fenômeno da associação entre homens. Nos dois tipos de representação (representações individuais e representações coletivas), é por um processo de síntese que emerge uma realidade nova, irreduzível aos elementos que estavam na base de sua gênese. Quanto às representações individuais, a formulação é a seguinte:

Com efeito, nada permite supor que uma representação, por muito elementar que seja, possa ser diretamente produzida por uma vibração celular [...] mas não existe sensação para a qual não contribua um certo número de células. Talvez mesmo o cérebro inteiro participe na elaboração de que elas resultam. É isso que o fato das substituições parece demonstrar. Em suma, parece ser essa também a única maneira de compreendermos como a sensação depende do cérebro, constituindo embora um fenômeno novo. A sensação depende porque é composta de modificações moleculares [...] . Mas ela é simultaneamente coisa diferente já que resulta de uma síntese nova e *sui generis* em que essas modificações entram como elementos, mas onde são transformadas pelo simples fato de sua fusão (Durkheim 1988, p. 199).

Pode-se manter a forma da argumentação para entender as representações coletivas como resultado do substrato dos indivíduos associados, o que parece expressamente autorizado:

A vida representativa não se pode repartir de uma forma definida entre os vários elementos nervosos, já que não existe representação para a qual não colaborem vários desses elementos, tal como a vida coletiva só pode existir no todo formado por reunião de indivíduos (Durkheim 1988, p. 700).

Síntese de elementos dispersos no meio social, as representações coletivas remetem à natureza supra-individual do homem, exprimem o ideal coletivo que tem origem na religião. São, portanto, impessoais e estáveis, comuns a todos na medida mesma em que emanam da comunidade dos homens; e, assim, instrumentos de inteligência do mundo e comunicação entre as razões individuais.

Para essa análise, é importante ressaltar que, assim concebidas, as representações coletivas são a um só passo a resultante da síntese dos indivíduos associados e a instância que dá forma a essa síntese. Na constituição da sociabilidade, não é possível separar forma e conteúdo, já que esta opera sobre um conteúdo natural que não está dado, precisa ser constituído por uma virtude formalizadora que é imanente ao sujeito do processo, a própria sociedade. Para descrever o mecanismo desses momentos constitutivos da sociedade, Durkheim (1988) remete às efervescências do meio social, ou seja, momentos de intensificação dos elos entre os homens que geram periodicamente novas representações coletivas que são imediatamente encarnadas em um símbolo.

Para fixar melhor o princípio desse simbolismo, tomamos de empréstimo uma imagem de Giannotti (1980); em Durkheim, os fenômenos sociais não têm massa, não têm em si uma substância que garanta sua estabilidade – ou então a morfologia do meio social interno consistiria num substrato que só se modifica por pressão de forças externas a ele aplicadas. Mas, pelo contrário, a permanência dos fenômenos sociais depende de uma relação muito especial entre sua forma e conteúdo, de modo que a matéria social em si não perdura sem que sua forma lhe proponha um conteúdo adequado, capaz de sobrepor-se às coisas no momento da instituição do ideal.

Em suma, toda representação é produto de uma síntese – sempre no sentido químico do termo – que lhe dá certa autonomia em relação a seu substrato. As representações individuais podem agora ser identificadas às sensações; têm por base o organismo sem corresponder direta e univocamente à determinação dos centros nervosos. A esse distanciamento Durkheim se refere como a espiritualidade característica dos fatos intelectuais. De outra espécie são as representações coletivas, que, urdidas através do meio social, identificam-se ao conceito. A remissão à natureza lingüística do conceito ratifica essa posição:

[...] não há dúvida de que a linguagem e por conseguinte o sistema de conceitos que traduz é produto da elaboração coletiva. O que exprime é a maneira pela qual a sociedade, no seu conjunto, concebe os objetos da experiência. As noções que correspondem aos diversos elementos da língua são portanto representações coletivas (Durkheim 1989, p. 513).

A espiritualidade que marca a vida representativa do indivíduo se desdobra quando da síntese das representações coletivas numa “hiperespiritualidade” maior que a pura soma das individualidades. Durkheim não hesita ante a conotação pouco científica do termo: “[...] não obstante o seu aspecto metafísico, o termo nada mais significa que um conjunto de fatos naturais que devem ser explicados por causas naturais” (Durkheim 1988, p. 207), o que reafirma o pressuposto da unidade da natureza, fazendo do homem a sede do cruzamento das propriedades pessoais do espírito com aquelas impessoais desse “hiperespírito” totalizante que transpõe para o primeiro aquilo que, nesse circuito, o constitui – a própria sociedade.

Mas isso não deve ser interpretado como redução das representações coletivas às individuais:

Se (os conceitos) são comuns a todo um grupo social, não significa que representem simples média entre as representações correspondentes, porque então seriam mais pobres que essas últimas em conteúdo intelectual, enquanto na realidade são plenos de um saber que ultrapassa o do indivíduo médio. São, não abstrações que só ganhariam realidade nas consciências particulares, mas representações tão concretas quanto aquelas que o indivíduo pode ter do seu meio social: elas correspondem à maneira pela qual esse ser especial, que é a sociedade, pensa as coisas de sua própria experiência (Durkheim 1989, p. 513).

Compreende-se que tal representação seja homogênea e vivida por todos os membros de um grupo, da mesma forma que partilham uma língua. Ela tem por função preservar o vínculo entre eles, prepará-los para pensar e agir de modo uniforme. Ela é coletiva por isso e também porque perdura pelas gerações e exerce uma coerção sobre os indivíduos, traço comum a todos os fatos sociais.

Pensar conceitualmente rompe necessariamente a esfera do indivíduo, rebatendo-o para a totalidade, já que a origem, os instrumentos e a destinação desse pensamento cobram sentido na realidade da vida coletiva. Conceitos são, portanto representações coletivas.

Em Durkheim, a representação designa, prioritariamente, uma ampla classe de formas mentais (ciências, religiões, mitos, espaço, tempo), de opiniões e saberes sem distinção.

O termo *representações sociais* designa tanto um conjunto de fenômenos quanto o conceito que engloba e a teoria construída para explicá-los, identificando um vasto campo de estudos psicossociológicos. A cunhagem desse termo e, portanto, a inauguração do campo devem-se ao psicólogo social francês Serge Moscovici.

Apesar da contribuição de Durkheim, foi Serge Moscovici quem em seu livro *La psychanalyse – Son image et son public*, em 1961 apresenta um estudo em que desenvolve o conceito de representação social e nos apresenta uma metodologia de pesquisa na área. Seu estudo sobre a representação social da psicanálise visou averiguar em que se converte uma disciplina científica e técnica quando passa do domínio comum, como o grande público a representa e modela e por que vias se constitui a imagem que dela se faz.

A importância da pesquisa de Moscovici, entre outras, foi conseguir substituir um conceito teórico e abstrato, o da representação social, pela análise de um objeto real, a partir da qual pode tentar a construção de um modelo teórico mais geral. Em sua pesquisa e por meio dela, Moscovici elaborou um método aplicável a outras representações sociais: a doença, a educação, religião etc.

Representações sociais devem ser consideradas como verdadeiras teorias o senso comum, ciências coletivas pelas quais se procede à interpretação e mesmo à construção das realidades sociais.

Para caminharmos mais um pouco, vamos buscar compreender o conceito de representação:

Por representação social, entendemos um conjunto de conceitos, proposições e explicações originado na vida cotidiana no curso de comunicações interpessoais. Elas são o equivalente, em nossa sociedade, dos mitos e sistemas de crenças das sociedades tradicionais; podem também ser vistas como a versão contemporânea do senso comum (Moscovici, 2003, p. 32.).

Resumidamente, a representação é uma forma de conhecimento socialmente elaborada e partilhada, que tem um objetivo prático e concorre para a construção de uma realidade comum a um conjunto social.

A representação social é importante porque serve para se agir sobre o mundo e sobre os outros. Se uma representação social é uma “representação para a ação”, ela não o é somente na medida em que guia o comportamento, mas sobretudo na medida em que remodela e reconstitui os elementos do meio ambiente em que o comportamento deve ter lugar.

Ela consegue incutir um sentido ao comportamento, integrá-lo numa rede de relações em que está vinculado ao seu objeto, fornecendo ao mesmo tempo as noções, as teorias e os fundos de observação que tornam essas relações estáveis e eficazes.

Segundo Moscovici (1984, p. 24), “desde que possamos falar sobre alguma coisa, avaliá-la e assim comunicá-la, [...] então podemos representar o não usual em nosso mundo usual, reproduzi-lo como a réplica de um modelo familiar”.

Uma outra proposição teórica, já implícita na formulação original da teoria mas admitida por Moscovici como de formalização definitiva posterior à dos processos de objetivação e ancoragem, é a transformação do não familiar em familiar. A rigor, tal proposição constitui o próprio princípio básico a que aqueles processos servem. Realmente, Moscovici considera que “para compreender o fenômeno das representações sociais devemos começar do começo, perguntando: “Por que criamos as representações?”. Sua resposta, apresentada sob a forma de uma intuição e de uma convicção básicas, é a de que “o propósito de todas as representações é o de transformar algo não familiar, ou a própria não familiaridade, em familiar”.

No todo, a dinâmica dos relacionamentos é uma dinâmica de familiarização, em que objetos, indivíduos e eventos são percebidos e compreendidos em relação a encontros ou paradigmas prévios. Como resultado, a memória prevalece sobre a dedução, o passado sobre o presente, a resposta sobre o estímulo, as imagens sobre a realidade (MOSCOVICI, 1984).

É por meio das representações sociais que os sujeitos são orientados e organizam os comportamentos, intervindo nos comportamentos coletivo e individual, nas transformações sociais e na definição das identidades pessoal e social.

A base dos trabalhos de Moscovici está na idéia de representação coletiva de Durkheim (1989), que atribui a ela uma autonomia dos parâmetros puramente psíquicos de sua gênese.

Moscovici (2003) vai além quando sugere que os fenômenos das representações estão ligados aos processos sociais atinentes às diferenças da própria sociedade. As representações sociais são, então, elaborações coletivas diversificadas no âmbito da modernidade. Ele remete às representações sociais as várias facetas das relações interpessoais do cotidiano.

Ou seja, a teoria engloba a articulação de afirmações conceituais e explicações que têm origem no cotidiano. Muito mais que uma observação ou opinião sobre o mundo, o ato de representar é a expressão de uma internalização da visão de mundo articulada que gera modelos para a organização da realidade (GIL FILHO, 1996).

Para Félonneau (2003, p. 149-150), a representação social é “[...] produto e processo de uma atividade mental pelo qual um indivíduo ou um grupo reconstitui o real ao qual ele é confrontado e lhe atribui uma significação específica”, ou segundo Jodelet (*apud* FÉLONNEAU, 2003, p. 149), “[...] uma forma de conhecimento, socialmente elaborado e compartilhado tendo uma visão prática e concorrendo para a construção de uma realidade comum a um conjunto social”.

Para completar, pode-se considerar a representação como uma:

Forma de conhecimento prático [*savoir*] conectando um sujeito a um objeto [...] quantificar esse conhecimento como ‘prático’, refere-se à experiência a partir da qual ele é produzido, aos referenciais e condições em que ele é produzido e, sobretudo, ao fato de que a representação é empregada para agir no mundo e nos outros (JODELET *apud* MOSCOVICI, 2003, p. 21).

A teoria das representações parte da premissa de que existem formas diferentes de conhecer e de se comunicar, guiadas por objetivos diferentes, formas que são móveis, e define duas delas, pregnantes nas nossas sociedades: a conceitual e a reificada, cada uma gerando seu próprio universo.

A diferença, no caso, não significa hierarquia nem isolamento entre elas, apenas propósitos diversos. O universo consensual seria aquele que se constitui principalmente na conversação informal, na vida cotidiana, enquanto o universo reificado se cristaliza no espaço científico, com sua linguagem e sua hierarquia interna.

Ambas são eficazes e indispensáveis para a vida humana. As representações sociais constroem-se mais freqüentemente na esfera consensual, embora as duas esferas não sejam totalmente paradas.

Este quadro sintetiza um pouco do que se compreende por representação social:

Universos Consensuais	Universos Reificados
Indivíduo, coletividade: <i>opus proprium</i>	Indivíduo, coletividade: <i>opus alienum</i>
NÓS	ELES
Sociedade: grupo de iguais, todos podem falar com a mesma competência	Sociedade: sistema de papéis e classes diferentes > direito à palavra é desigual: <i>experts</i>
Sociedade de amadores, curiosos: conversação, cumplicidade, impressão de igualdade, de opção e afiliação aos grupos.	Sociedade de especialistas: especialidade > grau da participação normas dos grupos > propriedade do discurso e comportamento.
Conhecimento parece exigência de comunicação > alimentar e consolidar o grupo – resistência à intrusão	Unidade do grupo por prescrições globais, não por entendimentos recíprocos – divisão por áreas de competência
REPRESENTAÇÕES SOCIAIS	CIÊNCIA
Senso comum, consciência coletiva	Retratar a realidade independente de nossa consciência
Acessível a todos, variável	Estilo e estrutura frios e abstratos

QUADRO 1: QUADRO RESUMO DAS REPRESENTAÇÕES

FONTE: adaptado de ARRUDA (2002)

Toda problemática das representações em Geografia repousa, portanto, sobre a idéia de que o espaço dos homens não é somente objetivo, nem só racional. Ele é também uma (re) construção mental e, por consequência, uma representação espacial.

As representações em Geografia, como afirma Kozel (2002, p. 217):

Constituem-se em criações individuais ou sociais de esquemas mentais estabelecidos a partir da realidade espacial inerente a uma situação ideológica, abrangendo um campo que vai além da leitura aparente do espaço realizada



pela observação, descrição e localização das paisagens e fluxos, classificados e hierarquizados.

As evidências não palpáveis que se fixam no inconsciente coletivo representam os símbolos produzidos e construídos socialmente os quais, por sua vez, denotam a idéia representativa de uma realidade. “As imagens mentais podem se tornar símbolo, quando se tornam familiar dentro de uma sociedade a ponto de ultrapassar seu sentido geral e imediato” (ELIADE, 1995, p. 157). Assim sendo, isso nos leva a pensar que ao representar uma sociedade estaremos nos referindo aos símbolos, não à própria realidade em si.

Quando nos referimos ao Contestado, estamos falando de uma realidade impregnada de simbolismos de uma região específica dos estados do Paraná e Santa Catarina. Falando do Contestado, podemos nos referir à guerra, aos monges, às questões de divisas entre Paraná e Santa Catarina e tantas outras formas simbólicas que perpassam a nossa mente conforme os olhares e entendimentos de cada indivíduo.

A análise das representações sociais, segundo Gil Filho (2001, p. 71), coloca-nos diante da necessidade de decodificar o universo banal, “o do *ser no espaço* para o *ser enquanto espaço*. Partimos das representações sociais para uma Geografia Cultural do mundo banal da cultura cotidiana”.

Os objetos geográficos têm uma significativa contribuição para a afirmação do imaginário, haja vista que se incorpora na vida cotidiana e coletiva de forma tal que as práticas sociais lhe conferem um valor simbólico. As paisagens naturais com todos os seus elementos físicos assim como as paisagens artificiais, aqueles frutos da construção humana, consubstanciam-se em imagens e representações da alma coletiva. Os lugares estão carregados de afetividades e simbologias para um determinado indivíduo, que também fazem parte do imaginário coletivo.

A região do Contestado para o caboclo representava a ligação do homem com a sua terra, pois ela era a genitora da vida humana, de onde os caboclos tiravam seu sustento e onde faziam seus berços para neles repousarem. É também uma imagem que foi socialmente construída pela religião popular de uma terra abençoada, pois foi naquele local onde o monge espalhou sua “doutrina” abençoando e apaziguando tantos

caboclos necessitados de um consolo espiritual. Há, portanto, no imaginário uma *geograficidade* pela relação concreta que se estabelece entre o homem e a terra.

É no cotidiano que damos sentidos aos lugares, criamos laços afetivos onde todas as relações:

Se misturam numa trama de ligações que veiculam nossos sentimentos pessoais, nossas memórias coletivas e nossos símbolos. Não pode existir somente uma visão de um lugar [...] basta uma emoção, uma lembrança [...] para o espaço se tornar lugar” (BAILLY, 1990, p.158).

## 2.4 REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E RELIGIÃO

A comunidade evidencia um coletivo necessário para a constituição de cada pessoa, atestando que vidas particulares surgem na sociedade. É na pluralidade humana, pois, que se estabelecem as relações entre indivíduos e sociedade necessárias para os significados tanto da vida individual como da vida social. Dessa forma retomamos o conceito de representações sociais, segundo Moscovici (*apud* SÁ, 1996, p. 31), entendida como um conjunto de conceitos, proposições e explicações originado na vida cotidiana no curso de comunicações interpessoais. Elas são equivalentes, em nossa sociedade, dos mitos e sistemas de crenças das sociedades tradicionais; podem também ser vistas como a versão contemporânea do senso comum.

Portanto, as representações são originadas na vida cotidiana por meio das conversas e interações entre indivíduos, quando expõem seus pensamentos sobre determinado assunto ao grupo a que pertencem. Assim, concebe a sociedade como um sistema de pensamento coexistindo nesta duas classes distintas de universos de pensamentos: os universos consensuais e os universos reificados.

Nos universos reificados, segundo Sá (*apud* SPINK, 1993, p. 28), “[...] se produzem as ciências e o pensamento erudito em geral, com sua objetividade, seu rigor lógico e metodológico, sua teorização abstrata, sua compartimentalização em especialidades e sua estratificação hierárquica”.

Nos universos reificados, os indivíduos se apresentam com diferentes papéis dentro da sociedade, cuja participação depende de suas qualificações, pois existem informações adequadas para cada ocasião.

Os universos consensuais correspondem às teorias do senso comum, ou seja, às atividades intelectuais formadas pelas práticas de interação social, nas quais são formadas as representações sociais.

Nos universos consensuais, todos os indivíduos apresentam-se com mesmo valor na sociedade, portanto, todos podem opinar sobre todos os problemas formulados. Segundo Moscovici, (*apud* SPINK, 1993, p. 29), “a arte da conversação cria gradualmente núcleos de estabilidade e maneiras habituais de fazer coisas, uma comunidade de significados entre aqueles que participam dela”. Portanto, cada indivíduo tem capacidade de falar pelo grupo.

Ao entrar em contato com imagens, noções e linguagens científicas próprias do universo reificado, o indivíduo procura apropriar-se desse “não familiar”, transferindo-o para o universo consensual, ou seja, tornando o desconhecido em algo “familiar”. Ao tornar o “não familiar” em “familiar”, envolvem-se dois processos formadores das representações sociais, a ancoragem e a objetivação.

A ancoragem é a incorporação do objeto representado a um esquema de categorias já existente. Segundo Moscovici (2003), ancorar consiste em classificar e denominar. A classificação é a escolha de um modelo que conhecemos e com o qual comparamos o objeto a ser representado, analisando se pode ou não somar-se a tal categoria. E denominar é incluir algo numa rede de palavras específicas, com o objetivo de localizá-lo na cultura a que pertencemos.

A objetivação, segundo Sá (1996, p. 47), ocorre quando a imagem deixa de ser signo e passa ser uma cópia da realidade. Consiste em tornar concretas as noções abstratas, ou seja, ligar um conceito a uma imagem.

Segundo Jodelet, *apud* Sá (1996, p. 45), a representação é, por um lado, uma construção e uma expressão do sujeito, que pode ser considerado do ponto de vista epistêmico (se se focalizam os processos cognitivos) ou psicodinâmico (se a ênfase é sobre os mecanismos intrapsíquicos, motivacionais etc), mas também social na medida

em que sempre se há de integrar na análise daqueles processos o pertencimento e a participação sociais e culturais do sujeito.

Portanto, para gerar uma representação social é necessário que o objeto tenha significado histórico, cultural, social, afetivo e cognitivo tanto na vida do indivíduo quanto na vida do grupo.

A representação social se forma quando o 'não familiar' é incorporado ao universo consensual, ou seja, quando o desconhecido torna-se conhecido e real na sociedade. Conforme Guareschi (1995, p. 71):

[...] é através da ação de sujeitos sociais agindo no espaço que é comum a todos, que a esfera pública aparece como o lugar em que uma comunidade pode desenvolver e sustentar saberes sobre si própria, ou seja, representações sociais.

Portanto, a representação social é reflexo do mundo externo na mente, ou uma marca da mente que se reproduz no mundo externo; assim sendo, o indivíduo é tanto transformado pela sociedade quanto agente transformador.

Na Geografia encontra-se uma preocupação em explicar a religião no âmbito da cultura sob o aspecto da distribuição geográfica das religiões, manifestando a religião como produto da prática humana, como expressões da cultura religiosa e como um campo de motivações materializadas na paisagem.

Porém a paisagem não é a expressão cristalizada, mas parte das suas possibilidades relacionais. Sendo assim, constroem-se imagens do espaço e atribuem-se a elas as representações de nossa existência.

Isso é observado na gruta dedicada aos monges. Basta observar o número de imagens diversas encontradas junto com a representação do monge (FIGURA 1) e também junto ao pocinho (FIGURA 4) onde são colocadas representações de diversas religiosidades e crenças, construindo uma paisagem diversa de acordo com a observação da cada pessoa.

A dinâmica do espaço sagrado e das representações nesse espaço reitera a transcendência própria da experiência religiosa. O espaço sagrado é a imagem da experiência religiosa cotidiana, assim como sua própria referência. Um aspecto

determinante da representação social da religião é a superação da morte, sendo suas expressões presentes na espacialidade do sagrado (GIL FILHO, 2002, p. 262).

A busca pela gruta e pela “benção” do monge é um alento que visa superar ou amenizar os conflitos mundanos, sejam eles uma doença ou a própria morte.

Nessa perspectiva a Geografia do Sagrado estaria muito mais afeta à rede de relações em torno da experiência do sagrado do que propriamente às molduras perenes de um espaço sagrado coisificado. Assim nossa análise estará pautada sobre as relações sociais sob a ótica da Geografia da Religião e buscará entender e explicar a experiência religiosa presente no Contestado hoje por intermédio dos fiéis que visitam a gruta do monge.



FIGURA 4: GRUTA E POCINHO DEDICADOS AO MONGE DO CONTESTADO EM PORTO UNIÃO

FONTE: O autor (2007)

A identidade religiosa vista como representação social é algo que queremos ao longo deste trabalho apresentar como categoria de análise, pois no Contestado são

muitos os olhares e as pessoas que se identificam como seguidores e admiradores desse personagem que enveredou pelos campos do Paraná e Santa Catarina na época da guerra, mas também passou por diversos lugares do Brasil, visto que se fala de três monges na representação de um pelo povo (FIGURA 2).

Conforme foi dito anteriormente, a teoria das representações sociais tem em seu bojo o trabalho de Moscovici (2003) no âmbito da psicologia social. E, ao remeter a inspiração da teoria das representações sociais ao trabalho de Durkheim, verifica-se que em muito o conceito de representação coletiva fez parte intrínseca de uma teoria da religião, ou uma teoria do fato religioso, segundo Gil Filho (1999, p. 92).

No livro *As Formas Elementares de Vida Religiosa*, Durkheim (1989) considera que as representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas. Considera, assim, a religião como um fato eminentemente social. Considerando a religião como sendo objetiva, dotando-a de uma materialidade social, Durkheim busca no conceito de representação coletiva a fundamentação dos fatos religiosos como produtos do pensamento coletivo. Para ele as representações coletivas são o modo pelo qual os grupos se pensam nas suas relações com os objetos que os afetam.

Justamente, é essa ponte ontológica entre as representações sociais e uma teoria da religião que tomamos por base para esta reflexão.

Se as representações religiosas são representações coletivas, pode-se dizer que o fato religioso é a dimensão conceitual que nos permite identificar a concretude das representações, assim como nos permite conferir-lhe uma objetividade.

A teoria das representações sociais confere uma racionalidade às crenças coletivas, como a ideologia, o senso comum, os saberes populares, a ciência e a própria religião. Significativamente é o fato de os homens se tornarem racionais a partir da sua condição de ser social que nos permite admitir o caráter fundamental social do fato.

Porém, segundo Gil Filho (1999, p. 93), há um problema teórico nessa discussão que podemos precisar em dois pontos principais:

Se o fato religioso é sobremaneira de caráter social, correríamos o risco de admitirmos a não existência de processos individuais no que concerne à própria

natureza da religião; por outro lado, o plano da experiência íntima do transcendente e suas repercussões na dinâmica do fato religioso nos escapa. É fora de si que a análise é possível, ou seja, na medida em que se torna coletivo.

Retomando Moscovici (2003), na dimensão da experiência individual, todos os comportamentos e todas as percepções são entendidas como resultantes de processos íntimos. Na dimensão das relações entre as pessoas, tudo é explicado em função de interações, de estruturas, de trocas e de poder. Ele comenta que se tendemos a incorporar o segundo no primeiro, reduzimos o social às relações interpessoais ou mesmo intersubjetivas. Se, por outro lado, invertermos, negamos a especificidade do papel do indivíduo.

Sendo assim, as representações sociais são como uma forma determinada de conhecimento. Conhecimento este projetado no cotidiano e nos processos que o envolvem. Trata-se de uma forma de pensamento social de caráter prático em que se reconhecem modalidades de pensamento voltados à comunicação, à compreensão e ao domínio do ambiente social, material e ideal (JODELET, 2001).

A partir desse ponto de vista, podemos considerar que a dinâmica relacional dos processos de representações estão atados aos contextos pelos quais aparecem e pelos quais mantêm a interação como o mundo. Daí se fazer necessária, neste trabalho, uma contextualização da Guerra do Contestado, palco das representações religiosas do peregrino contemporâneo.

Das representações coletivas de Durkheim às representações sociais de Moscovici, a análise do fato religioso torna-se, sem dúvida alguma, operacional, pois a teoria autoriza articular melhor um conceito social de religião e nos capacita para reconhecer as múltiplas configurações do mundo construídas pelos diversos grupos sociais e, assim, buscar uma compreensão racional para as peregrinações às grutas dedicadas aos monges do Contestado (FIGURA 5).





FIGURA 5: PEREGRINOS VISITANDO A GRUTA DO MONGE EM PORTO UNIÃO

FONTE: O autor (2007)

Moscovici (2003) reconhece uma natureza dual, porém indissociável das representações: de um lado figurativa e de outro simbólica. Essa acepção estrutural ampla nos coloca diante do que seria a própria construção da realidade e das representações sociais que analisaremos mais detalhadamente no último capítulo deste trabalho, juntamente com as entrevistas realizadas em campo, na região do Contestado.

Enfim, busca-se neste trabalho uma compreensão e identificação das representações encontradas no Contestado, a partir dos discursos destes que buscam alento para suas “enfermidades” nas grutas dedicadas aos monges (FIGURA 5). Também à luz da Geografia da Religião e das representações sociais se verificará a constituição de dois mundos: um reificado, baseado nos discursos das autoridades religiosas; e outro consensual, com base nos depoimentos dos peregrinos das grutas e pesquisadores do Contestado, como também através de um levantamento das grutas,



cruzeiros e pocinho em homenagem ao monge, demonstrando o quanto ele está “vivo” e presente no meio do povo herdeiro do Contestado.

Essa guerra que deixou marcas e vestígios é, até os nossos dias, assunto de discussões de diversas áreas, e sempre estará presente no imaginário do povo. Apresentamos a seguir um breve histórico desse conflito dos sertões catarinense e paranaense.

## **CAPÍTULO II – A FORMAÇÃO DO CONTESTADO**

### **3.1 A GUERRA NA REGIÃO CONTESTADA.**

A Guerra do Contestado foi, segundo GALEANO (1986), uma das maiores guerras civis do Continente Americano, pois o genocídio de milhares de camponeses pobres foram sua principal marca. A Guerra do Contestado é um episódio complexo, pois é alimentado por vários fatores que se entrelaçam sejam de ordem social, política, econômica, cultural e religiosa.

A partir de 1680, quando os portugueses fundaram a Colônia do Sacramento, na margem esquerda do rio da Prata, começaram os conflitos mais sérios entre Portugal e Espanha sobre a posse de terras localizadas na região sul do Brasil. Os portugueses não queriam abrir mão do território por eles ocupado fora da linha de Tordesilhas, especialmente no denominado Continente de São Pedro e no interior dos atuais Estados de Santa Catarina e do Paraná (THOMÉ, 1993).

Os soberanos de Portugal e da Espanha nunca conseguiram estabelecer os limites. Depois do Tratado de Tordesilhas firmou-se o Tratado de Madrid (1750) e iniciava-se a demarcação das fronteiras por comissões especiais nomeadas pelos monarcas dos dois países.

Além da problemática luso-espanhola, acima referida, houve uma questão interna de limites que envolvendo, de um lado, o atual Estado de Santa Catarina, e de outro, São Paulo, depois o Paraná.

Quando se desmembrou de São Paulo em 1853, o Paraná herdou um problema de limites que vinha se arrastando desde os tempos do Brasil colonial. Para os paranaenses, a nova província limitava-se ao sul, pelos rios Pelotas e Uruguai. Para os catarinenses, o Paraná terminava nos rios Negro e Iguaçu.

Os catarinenses argumentavam que, com a criação da Ouvidoria da Ilha de Santa Catarina em 1749, os limites com a capitania de São Paulo se davam “pela barra

austral do Rio São Francisco, pelo Cubatão do mesmo rio e pelo Rio Negro que se mete no Grande de Coritiba” (THOMÉ, 2003).

As controvérsias começaram em 1767 quando o governo paulista fundou Lages em área que os catarinenses consideravam deles. Somente em 1820 Lages foi incorporada a Santa Catarina, o que não significou solução para as questões de limites.

Em 1838 foram descobertos os Campos das Palmas que os paulistas invadem e exploram, pois essas terras eram consideradas catarinenses por direito. Desenvolve-se também a discussão entre os presidentes das províncias de São Paulo e de Santa Catarina, que a partir de 1853, com a criação da província do Paraná, desmembrada de São Paulo, passa a ser a parte interessada nas questões de limites.

As discussões no âmbito administrativo não tiveram resultados até o advento da república. Embora a constituição de 1891 determinasse que as disputas em torno de divisas fossem resolvidas politicamente, Santa Catarina buscou uma solução judicial para o problema, movendo ação no Supremo Tribunal Federal (STF). Defendida pelo Conselheiro Manuel da Silva Mafra, Santa Catarina reivindicou a posse da área situada ao sul dos rios Saí-Guaçu, Negro e Iguaçu, ou seja, invocou o direito de possuir limites naturais. O Paraná constituiu o Conselheiro Joaquim da Costa Barradas como defensor (THOMÉ, 1992).

O Supremo Tribunal Federal decidiu, em acórdão de 06 de julho de 1904, que toda a área ao sul do Rio Iguaçu era catarinense. O Paraná não se conformou, embargando a decisão.

Em 1909, o STF recusou os embargos paranaenses e deu mais uma vez ganho de causa a Santa Catarina, defendida pelo futuro presidente da República, Epitácio Pessoa. Rui Barbosa defendeu os interesses do Paraná. Diante de novos embargos interpostos pelo Paraná, que contratou o jurista Inglês de Souza, o STF, em julho de 1910, pela terceira vez, manteve o acórdão da decisão de 1904.

Cabia, daí por diante, a fase de execução da sentença. Com o falecimento do Conselheiro Mafra, a lide pelo estado de Santa Catarina passou a ser exercida pelo Visconde de Ouro Preto, Afonso Celso de Assis Figueiredo, que requereu a expedição do mandato executório que o juiz federal, Seccional do Paraná, deixou de cumprir,

enviando ao Supremo uma carta testemunhável, que resulta, a 04 de janeiro de 1913, no seu julgamento (THOMÉ, 1989).

Porém, a decisão não foi executada de imediato. O juiz federal de Curitiba, João Batista da Costa Carvalho, aceitou alegação do Paraná, segundo a qual uma lei federal deveria regulamentar a questão. O acórdão do STF ficou sem execução.

Entretanto, já se incendiara o estopim nos campos do Irani – a Guerra e o Genocídio nas terras contestadas haviam iniciado. E naquele momento, do lado paranaense, a imprensa incitava os ânimos, o bairrismo se exaltava e se usavam argumentos como criminalidade no território catarinense do Contestado (FRAGA, 2005).

Os combates se iniciaram em outubro de 1912 em Irani, quando forças do Regimento de Segurança do Paraná, comandadas pelo capitão João Gualberto, tentaram prender ou expulsar das “terras paranaenses” os “fanáticos”<sup>5</sup> liderados pelo Monge José Maria. Os sertanejos, em número bem maior, venceram. Morreram o capitão e o monge. Foi o estopim da Guerra do Contestado. Segundo SCHMIDT (2003), foram necessárias 13 expedições militares para derrotar os caboclos. Tudo estava findado por volta de 1915, quando o último reduto caiu. No início de 1916 apenas realizou-se uma operação-limpeza, onde jagunços<sup>6</sup> e fanáticos foram presos e mortos.

Como a situação ficou agravada pela Guerra do Contestado, o presidente da República, Wenceslau Braz, interveio na questão. Chamou os governadores em busca de uma solução e nomeou um comandante da Marinha para servir de emissário entre os dois governos. O presidente propôs a divisão do território Contestado.

No dia 20 de outubro de 1916 foi assinado o acordo de limites pelo presidente do Paraná, Afonso Alves Camargo, e pelo governador de Santa Catarina, Felipe Schmidt. O Paraná ficou com 20.310 quilômetros quadrados e Santa Catarina com 27.570 quilômetros quadrados. Os paranaenses “cederam” Itaiópolis, Papanduva e

---

<sup>5</sup> Fanatismo, segundo Cabral (1960, p.5), apenas de um grupo social desviado pelas doutrinas sediciosas de um místico, cujas práticas afastavam-se da ortodoxia católica, cunhado pela elite política da época.

<sup>6</sup> Simultânea e coincidentemente, o Contestado reuniu, no mesmo tempo e no mesmo espaço geográfico, mais de 30 mil pessoas – habitantes da região na época – desde fazendeiros, em defesa de suas propriedades, posseiros, tentando se manter em terras devolutas, os “fanatizados” por promessas messiânicas, e oportunistas, que viam no movimento ocasião para exercerem pressões políticas acerca dos limites disputados entre Santa Catarina e o Paraná (FRAGA, 2005, p. 237). Estes últimos podemos chamar de jagunços.

Canoinhas, mas recuperaram Palmas e Clevelândia. E a cidade da margem esquerda do Iguaçu, que havia sido fundada por paulistas, acabou sendo dividida: União da Vitória ficou para o Paraná, e Porto União, para Santa Catarina (SCHMIDT, 2003).

O acordo foi aprovado pelas respectivas Assembléias Legislativas. O Congresso Nacional aprovou os atos e a demarcação dos limites foi procedida por uma comissão militar.

Um dos motivos que levou o governo imperial a construir uma estrada de ferro que cortasse o “interior” catarinense e paranaense era a necessidade de preenchê-lo, para garantir a integração entre o Brasil do Sul e o Brasil do Centro-Leste. Um outro motivo era o de fixar imigrantes nas terras devolutas dos campos do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, e nos sertões do Paraná e de São Paulo (SACHET, 1997).

Em 1888 a primeira equipe do engenheiro João Teixeira Soares escolheu o traçado, ligando São Paulo e Rio Grande do Sul, atravessando a região entre os rios Iguaçu e Uruguai. A linha original com 599 quilômetros (1904-1905) foi aberta ao tráfego (THOMÉ, 1992). Nessa mesma época, o então Ministro da Viação e Obras Públicas, o catarinense Lauro Muller, promoveu a vinda ao Brasil do famoso empreendedor norte-americano Percival Farquhar<sup>7</sup>, que fundou a Brazil Railway Company, empresa que tomou posse do controle acionário da Companhia Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande.

A construção da Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande, no trecho entre União da Vitória (PR) e Marcelino Ramos (RS), levou dois anos, atravessando de Norte a Sul a região contestada e percorrendo o Vale do Rio do Peixe, no meio-oeste catarinense.

A estrada obtivera do governo federal uma concessão de terras equivalentes a uma superfície de quinze quilômetros para cada lado do eixo, ou igual ao produto da extensão quilométrica da estrada multiplicada por 18. A área total assim obtida deveria ser escolhida e demarcada, sem levar em conta sesmarias nem posses, dentro de uma zona de trinta quilômetros, ou seja, quinze para cada lado. Não só por isto, mas também pela subversão quilométrica, o traçado se desdobrava em exagerada sinuosidade. Desse modo, a Estrada de Ferro

---

<sup>7</sup> O norte-americano Percival Farquhar era dono de dezenas de empresas nos Estados Unidos e de outras tantas espalhadas pelo mundo, principalmente na América Latina. Engenheiro, já no final do século XIX chefiava duas importantes empresas que controlavam os serviços de bondes de Nova York. Seu grande sonho era controlar todo o sistema ferroviário da América Latina. Após grandes compras e conquistas, em 1913, devido a aplicações malsucedidas na Bolsa de Valores de Nova York, perdeu tudo e teve de vender as empresas para pagar seus credores. (AFONSO, 1994, p.10)

São Paulo-Rio Grande ziguezagueava para todos os pontos cardeais, a furtar-se de pequenas obras de arte. A princípio foram empregados quatro mil trabalhadores; porém, com a marcha dos trabalhos, o seu número atingiu cerca de oito mil. Eram contratados principalmente no Rio e em Pernambuco. (...) Esses antigos trabalhadores, misturando-se à população do Contestado, constituíram o fermento de graves acontecimentos posteriores (QUEIROZ, 1966, p.54).

Objetivando rapidamente colonizar as terras que havia obtido em pagamento pela construção da estrada de ferro, a Brazil Railway, em 1911, tratou de colocar para fora de seus domínios todas as pessoas que ocupavam terras e que não possuíam títulos de propriedade. Tal iniciativa, bem como a própria concessão feita à companhia, contrariava a chamada Lei de Terras de 1850. Mas o governo do Paraná reconheceu os direitos da empresa, o que não foi de estranhar, pois Affonso Camargo, vice-presidente do Estado, era advogado da Brazil Railway. Aos posseiros que ousavam se opor às medidas de despejo, a Brazil Railway enviava elementos de seu corpo de segurança, que contava com 200 homens armados (THOMÉ, 2003).

Com o intuito de explorar as terras obtidas às margens da estrada de ferro, a Brazil Railway criou, em 1911, uma nova companhia a ela subordinada: a Southern Brazil Lumber and Colonization Company.

A Brazil Railway construiu, também, a Estrada de Ferro entre União da Vitória (PR) – Porto União (SC) e São Francisco do Sul (SC), para descer e exportar a madeira beneficiada pela Lumber. Para atender às conveniências do Paraná, por caminho mais longo, as tábuas seguiam também pelo porto de Paranaguá (SCHMIDT, 2003).

A Primeira Guerra Mundial (1914-1918) abriu perspectivas para a comercialização do pinheiro-do-paraná (*Araucaria angustifolia*). Os preços da madeira subiram no mercado internacional. Tal fato havia sido razão para o estabelecimento de serrarias por parte da empresa que construiu a estrada de ferro São Paulo-Rio Grande, em Calmon e Três Barras: as célebres serrarias da Lumber Company. Após a Guerra do Contestado, os empresários que vão se dedicar aos negócios de colonização também são madeireiros, assim as terras adquiridas do governo, primeiro eram exploradas em seus recursos florestais e, depois, vendidas em lotes aos colonos (THOMÉ, 1995).

Assim que foi criada, a Lumber tratou de comprar 180 mil hectares ao sul dos rios Negro e Iguaçu, próximo de Canoinhas. Estabeleceu ainda uma série de contratos com diversos fazendeiros, por meio dos quais estes cediam à empresa os pinheiros e as madeiras de lei que havia em suas terras. Affonso Alves de Camargo, vice-presidente do Paraná, foi, conforme ele próprio admitiu em discurso na Assembléia Legislativa, o intermediário desses negócios (QUEIROZ , 1966).

Foi montada uma grande serraria em Três Barras (SC) e uma outra menor em Calmon (SC), à margem da estrada de ferro São Paulo-Rio Grande. Em torno da primeira formou-se uma pequena cidade na qual, todos os anos, a 04 de julho, via-se flutuar por toda parte a bandeira dos Estados Unidos. A Lumber tornou-se a maior companhia madeireira da América do Sul.

Extasiado diante de tanta madeira, Farquhar se esquece de colonizar as terras recebidas dentro da faixa que acompanha a Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande, e decide expulsar todos os posseiros<sup>8</sup> que, há dezenas de anos, viviam na região, que lhes serve de morada e sustento.

Terminada a construção da Estrada, Percival Farquhar tem pressa em encher os vagões de carga com alimentos produzidos nas terras dos posseiros e com a madeira serrada dos pinheirais, para entregá-la no porto de São Francisco. Para desalojar o posseiro e o pequeno proprietário, a Lumber organiza uma força paramilitar, mais ágil que a Justiça Brasileira – o Corpo de Segurança da Lumber (QUEIROZ , 1966).

Fortemente armado, o grupo vasculha os pinheirais da empresa para varrer, expulsar e até matar. De ambos os lados pessoas morrem, outros sobrevivem, mas isso é apenas o começo do que a Guerra do Contestado registraria. A posse da terra perdida e o pinheiro roubado desesperam milhares de braços caídos que não têm para onde balançar, pessoas sem um lugar para morar e nem algo para se sustentar. (QUEIROZ , 1966). São as primeiras faíscas de um incêndio que vai durar quatro anos, como veremos, mais detalhadamente, ao final deste capítulo.

---

<sup>8</sup> Pequeno agricultor que ocupou terras inexploradas e as cultivava por muitos anos, adquirindo por isso o direito de posse sobre elas, embora sem dispor dos documentos legais de propriedade. (AFONSO, 1994, p. 07).

“Os expulsos do Vale do Rio do Peixe pela Lumber, os sem trabalho da Estrada de Ferro, bem como os desagregados dos campos de Lages e de Curitiba começaram a formar uma ‘perigosa’ trindade que vai ferver as águas do rio, consumir pinheirais e reduzir a pó fazendas e fazendeiros” (SACHET , 1997 p.257).

Essa trindade se reunirá em torno de um personagem que os guiará e engrossará as fileiras do Contestado. São homens, mulheres e crianças que, sem lugar onde ficar, se reunirão numa fraternidade e lutarão pela terra que até então lhes dava o sustento. Isso tudo se dá simplesmente pela ambição do homem capitalista que só se preocupa com o lucro e seus interesses.

### 3.2 OS MONGES DO CONTESTADO

O espaço geográfico é também um campo de representações, rico em signos, símbolos que cumprem a função de expressarem as estruturas sociais em suas mais diversas dimensões. Neste trabalho estuda-se a dimensão religiosa no Contestado e os reflexos dessa dimensão no cotidiano do caboclo do Contestado na região específica (FIGURA 6).

Nos últimos duzentos anos, centenas de movimentos messiânicos aconteceram. Alguns foram pequenos, outros obtiveram destaque por envolver gente marginalizada, insatisfeita e ignorante, que com expressões concentrara-se em figuras carismáticas como os monges conhecidos por João Maria – sob duas personificações – e José Maria.



# MAPA DE LOCALIZAÇÃO



FIGURA 6: MAPA DA REGIÃO PESQUISADA

FONTE: Organizado por NOGAROLLI (2008)

Nestas cidades (FIGURA 6), encontra-se a busca pela transcendência do “contestado” nos monges que por ele passaram e deixaram seus rastros sob a forma de um pocinho, cruz ou uma gruta. Mas essas materialidades religiosas se encontram no terceiro capítulo deste trabalho.

Para que um movimento caracterize-se como messiânico, deve contar as propostas básicas da crença popular da volta do Messias. O Contestado foi também um movimento messiânico. Os responsáveis pela caracterização desse movimento foram os monges que deixaram, por onde passaram, sagrados registros no Sul. Eram profetas, curandeiros, santos, conselheiros que irradiavam amor, devoção, simplicidade e caridade (THOMÉ, 1992).

### 3.2.1 João Maria de Agostini – “O Santo<sup>9</sup>”

Para Otto (1992, p. 12), “a religião não se esgota nos seus enunciados racionais e a esclarecer a relação entre os seus elementos”. O que encontramos neste monge é a experiência do sagrado sob o aspecto do sentimento religioso que aflora sertões adentro, por onde passou.

Na região sul do país, conta-se que houve um peregrino de cabelos e barba longas, olhar manso típico de alguém que almejava a solidão e o isolamento. Foi simples, bom e justo, mas severo consigo mesmo, repartindo com o próximo o único bem que possuía: sua fé (CABRAL, 1960).

Há um paradoxo que surpreende todos quantos estudam ou procuram entender a vida de João Maria: esse “santo” não foi um homem, foram dois que confundiram e entrelaçaram suas vidas para se tornarem apenas um santo, conforme já observamos na figura 2 do primeiro capítulo.

Segundo CABRAL (1960, p. 108), João Maria de Agostini era italiano nascido em 1801. Não se têm muitos registros do seu passado nem quando chegou ao Brasil. O

---

<sup>9</sup> Estes termos (santo, político, guerreiro) foram cunhados por Vicente Teles, folclorista do Contestado.

que se sabe é que esteve no Pará, viajou para o Rio de Janeiro por volta de 1844 e depois para São Paulo.

Diz-se que era solteiro, eremita, de estatura baixa, cor clara. Sobre sua passagem por São Paulo o que se tem provém de relatos orais, visto que era um homem voltado à solidão. Conta-se que o eremita andou fixando cruzeiros por onde passava e numa determinada região chegava ao número de 14 cruzeiros, como uma via-sacra. Em Santa Catarina e Rio Grande do Sul, João Maria também ergueu cruzeiros com o mesmo número e com o intuito de estimular a adoração ao símbolo da fé cristã.

Nesses espaços vemos florescer a sacralidade de homens que acreditam encontrar nesses lugares um pouco do Transcendente, como já o fazia o povo da época em que viveu. De vez em quando participava da Santa Missa e aproveitava, depois da reza, para dirigir umas palavras aos que ali se encontravam. Nenhuma inovação tentou introduzir e não impunha nada do que pregava, simplesmente aconselhava.

Sua passagem pelo sul foi registrada no Paraná (Lapa e Rio Negro), Santa Catarina (Lages) e Rio Grande do Sul (Santa Maria). Sobre o que se tem e o que se diz desse monge, acreditamos ser mais importantes as questões relacionadas às suas atividades e às doutrinas que pregava. Para isso temos um trecho citado por CABRAL de um depoimento de Felicíssimo, que assistiu às pregações do monge no Campestre (RS):

A sua longa barba e o hábito atraíram os simples que o tomavam por um novo messias. Fazia prédicas ao povo todos os dias. Dizendo-se inspirado por Deus, atraiu ao lugar uma multidão de crentes que o adoravam [...]. Descobrimos uma vertente abundante dentro do mato, na falda do monte, fez dela a base do seu poder misterioso, de seus milagres. Fez abrir uma picada do lado oposto ao em que estava a vertente, pelo morro acima, fazendo desta via dolorosa o seu calvário, colocando em pequenas distâncias grandes cruzeiros de madeira toscamente trabalhadas, em número de 17 no alto do morro, em um planalto, construiu a chamada capela de Santo Antônio, onde em altar bem preparado, jazia a bonita imagem do Santo. [...] junto à primeira cruz, ao entrar-se na picada, depois do sol posto, quando desciam as primeiras sombras da noite, era o povo, que já contava com cerca de 200 pessoas, chamando à oração com o sinal de um tiro de pistola. Ajoelhados todos em frente àquele símbolo da religião cristã, rezavam o terço, depois do qual, quando se achava presente o monge, havia a prática do mesmo, aconselhando ao povo a prática de todas as virtudes cristãs; que, com fé, pedissem a Deus e à Mãe Santíssima o termo de seus males, com a aplicação daquela água milagrosa de que estava fazendo uso (CABRAL, 1960, p. 119).

Os visitantes e romeiros que por ali passavam armavam suas barracas numa fraternidade. Os doentes que se chegavam eram de todos os tipos, uns procuravam a cura, outros apenas um alívio para suas enfermidades. Eram pessoas que vinham de Santa Catarina, do Paraná, de São Paulo, do Uruguai e da Argentina buscando a cura nas águas milagrosas do Campestre (CABRAL, 1960, p. 121).

Assim começa uma nova fase a vida de João Maria, visto que antes era tido apenas como ermitão, solitário que vagueava pelas estradas, agora estabelece uma capela onde acorrem diversas pessoas de diferentes lugares em busca do conforto de suas palavras. E essa busca e peregrinação se faz presente até hoje, como observaremos mais adiante.

E o que prega é o testemunho, a palavra do evangelho, a doutrina da Igreja<sup>10</sup>, a submissão dos apóstolos. Não é um João Batista, mas procura ser um apóstolo humilde, que não ameaça, mas aconselha, que não se rebela, mas se humilha, que não comanda, mas serve.

Diante de tudo isso, a exaltação religiosa do povo aos seus “milagres” fez com que regressasse a São Paulo, deixando um documento escrito aos devotos e peregrinos, que ao Campestre retornavam, de como deveriam proceder as rezas, festas e devoções.

João Maria havia se retirado para São Paulo, ou fugido, pois soube que havia sido dada uma ordem para prendê-lo, ordem vinda da suposição do Presidente do Rio Grande do Sul, Soares de Andréia, de que aquela multidão de sofredores viesse a tornar-se um foco de fanáticos perigosos. Apesar dessa “fuga”, João Maria foi preso em São Paulo e deportado para o Rio de Janeiro, findando assim sua passagem pelo Rio Grande do Sul (CABRAL, 1960, p. 132).

Não se sabe quanto tempo ficou preso no Rio de Janeiro. O que se sabe é que por volta de 1850<sup>11</sup>, aproveitando o caminho dos tropeiros, João Maria se instala nas proximidades da cidade da Lapa (PR). Nessa cidade encontra repouso numa grutinha

---

<sup>10</sup> Um fato que ajuda a comprovar que João Maria está de acordo com o que a Igreja ensina é a festa que ele intitula a Santo Antônio, celebrada pela Igreja no dia 17 de janeiro, que ele tão piedosamente e respeitosamente pede ao povo de Campestre que celebre e continue celebrando neste mesmo dia (CABRAL, 1960, p. 126).

<sup>11</sup> Existem controvérsias a respeito desta data, pois o próprio CABRAL *op. cit.* apresenta narrativas de moradores da região que teriam visto o monge por volta de 1845.

junto de um filete de água cristalina, a qual aconselhava junto com rezas, como no Campestre, para as enfermidades e moléstias. E como não poderia ser diferente, também na Lapa, acorrem ao monge pessoas esperançosas de milagres vindas de todas as partes. Das pessoas que a ele vinham não aceitava nada, e o que lhe davam em excesso, de imediato distribuía aos pobres.

Por volta de 1851, o monge atinge Rio Negro (PR) e Mafra (SC) em busca de um novo refúgio mais tranqüilo e menos exposto. Como recusava a hospedagem oferecida pelos moradores e como ali não havia gruta, abrigou-se por sob as árvores. E mesmo ali também aconselhou e fez suas práticas (CABRAL, 1960).

O tempo em que o monge esteve em Mafra (SC) não se sabe ao certo, como também os caminhos que tenha tomado, são relatos incertos como muitos pontos da vida desse piedoso e misterioso personagem.

Após algumas aparições em Lages, João Maria teria retornado a São Paulo, onde viveu mais algum tempo meditando, rezando, até que, em 1870, desapareceu para sempre.

Onde e quando teria morrido não se sabe bem ao certo, como suas rotas pelo sertão do Brasil. Sabe-se apenas que passou sem ter feito qualquer coisa de mal, pelo contrário, pregou o bem, dividiu tudo o que tinha e ganhava.

Não se rebelou, mesmo contra aqueles que o tratavam com rudeza. Vivia interiormente e evangelicamente. E como nos relata Aloísio de Almeida *apud* CABRAL (1960, p. 143), sacerdote e escritor: “João Maria de Agostini foi um eremita à maneira dos antigos, que viviam em grande penitência, raro desciam aos povoados e nunca faziam as funções reservadas aos clérigos ordenados”.

### 3.2.2 João Maria de Jesus – “O Político”

Encontram-se aqui dois aspectos presentes no estudo das representações: o ser político e o ser religioso. Ambos se fundem na figura do monge que agora busca,

nas suas relações, se infiltrar num espaço para além daquele que lhe era próprio, o religioso.

Segundo Gil Filho (1999, p. 107):

“O espaço de representação seria edificado pela religião laica da política. Também visto como consagração do poder político. Neste sentido o espaço de representação subsistiria o espaço sagrado devido às crises de base das instituições religiosas”.

E assim vemos o enfrentamento do monge às bases tradicionais religiosas, mas que também são políticas numa terra onde predomina o coronelismo.

Deste segundo Monge, que apareceu na área de Serra-Acima (popularmente Santa Catarina é dividida entre Serra-Acima e Serra-Abaixo) entre o Iguaçu e o Uruguai, têm-se informações seguras a partir da revolta rio-grandense de 1893, quando surgiu junto aos soldados maragatos no vale do rio do Peixe, como relata Ângelo Dourado<sup>12</sup>, em seu livro *Voluntários do Martírio* sobre a retirada das tropas revolucionárias de 1893 de volta ao Rio Grande do Sul, após transpor o Rio do Peixe:

Pela manhã o seguimos chegando à tarde numa pequena aldeia de fabricantes de erva-mate. Aqui começaram os domínios de um célebre monge que tem percorrido toda a região missioneira, plantando cruzeiros em frente das casas designando árvores, que diz serem sagradas, onde os crentes habitantes desta região vão em certas noites rezar, levando cada qual um rolo de cera que acendem ali [...]. O monge é um tipo especial que convém ser conhecido. Caminha só por esses sertões, nada conduz, nada pede. Se chega a uma casa, dão-lhe de comer, ele só aceita o que é mais frugal e em pequena quantidade; não dorme dentro de casas, a não ser nas noites de chuva torrencial. Conversa com os moradores sem ostentação, sem impostura, sua conversa é calma, como quem fala para si só, porém todos o ouvem, todos lhe obedecem; sua figura é humilde, porém todos o respeitam e estimam. Nunca diz aonde vai, nem quando. Anoitece, e não amanhece; raramente porém, passa por um lugar mais de uma vez, quer chova, quer os rios estejam transbordando vai-se [...]. O monge é moço ainda, figura simpática, ascética. Onde ele passa acompanham-no descobertos. Traz consigo uma bandeira branca com a figura de uma pomba vermelha no centro (GORNISKI, 1999, p. 27).

Pelos relatos de Ângelo Dourado, pode-se dizer que aquele monge não era João Maria de Agostini. Em todo meio século anterior, nem uma só vez o encontramos carregando uma bandeira, fazendo profecias nem manifestando preferências políticas.

<sup>12</sup> O Dr. Ângelo Dourado foi um cronista do movimento revolucionário, além de comentador político e dedicado médico (CABRAL, 1960, p. 148).

Mas não bastasse isso, pudesse a proclamação da república ter-lhe transtornado as idéias, em qualquer hipótese não poderia ser, aos noventa e três anos, “homem ainda moço”, quando já aos 43 anos trazia grisalhos o cabelo e a barba.

Do que não se têm dúvidas é que próximo ao Rio do Peixe e do Rio Uruguai, fosse em território gaúcho, paranaense ou catarinense, todas essas redondezas eram zonas de influência do monge.

Outro testemunho descritivo do monge tem-se narrado por Cleto da Silva quando, em 1896, teria o monge passado por União da Vitória:

É um ancião de estatura regular, alourado, tendo sotaque espanhol. João Maria diz andar cumprindo uma promessa, pelo que peregrinava há muito tempo, porém que brevemente tê-la-á terminado. Aconselha aos sertanejos que plantem bastante. Não gosta de ser acompanhado por grupos. Carrega a tiracolo um saco de algodão e, dentro dele, uma barraca pequena e uma panelinha. Traz consigo um crucifixo e outras pequenas imagens de santos. Costuma pousar à beira dos caminhos, procurando local de boa água [...]. O profeta não aceita dinheiro; contenta-se quando lhe oferecem alguma verdura, um pedaço de queijo ou um pouco de leite. Pouco se demora nas localidades. Aconselha a que tenha o povo bastante crença em Deus e que trabalhe para desviar as tentações. João Maria, o pacífico monge, tão popular nos sertões do Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina, Mato Grosso e Goiás, aconselhou aos moradores de União da Vitória a que plantassem uma cruz no morro mais alto da cidade, que é o chamado Morro da Cruz (CABRAL, 1960, p. 150).

Passando por Lages, temos um encontro entre o Monge João Maria e o Frei Rogério Neuhaus, franciscano de origem alemã, que relata outros aspectos interessantes e que comprovam que esse monge não era mesmo João Maria de Agostini. Durante o diálogo, que por sinal foi pouco amistoso, a certa altura João Maria exclama:

“– A minha reza vale tanto quanto uma missa!”.

“– Impossível! – replicou Frei Rogério – nem as orações de Nossa Senhora têm o valor de uma missa, pois nesta Jesus Cristo vem descendo sobre o altar”.

Respondeu João Maria, apontando para sua caixinha:

“– Para aqui também vem”. (QUEIROZ, 1966, p. 48)

Durante esse encontro, que se realizou em 1897, o monge e o sacerdote discutiram ainda sobre o fim do mundo, tendo alegado o primeiro que as suas crenças se baseavam na Sagrada Escritura, da qual ele possuía um exemplar – que seria “da

boa”, e não a “dos protestantes” – mas que não a trazia consigo, porque era pesada. Acusou um outro franciscano, companheiro de Neuhaus, de ter ordenado matar os bugres. Defendeu a sua prática de batizar. Resistiu a aceder ao convite de assistir à missa que no dia seguinte rezaria Neuhaus, mas terminou comparecendo com o cajado na mão e o cachimbo na boca, acompanhado pelo povo. Recusou a confessar-se, prometendo vagamente que um dia o faria, mas nunca o fez (CABRAL, 1960, p. 152-156).

Parece que o verdadeiro nome deste João Maria era Atanás Marcaf, tinha sotaque estrangeiro, e era provavelmente de origem síria. A todos dizia que estava cumprindo uma penitência. Quando Neuhaus lhe perguntou quem lhe dera a missão de ensinar ao povo, e de onde viera, assim descreveu ele próprio a sua origem:

“– Eu nasci no mar, criei-me em Buenos Aires, e faz onze anos que tive um sonho percebendo nele claramente que devia caminhar pelo mundo durante quatorze anos, sem comer carne nas quartas-feiras, sextas-feiras e sábados, e sem pousar na casa de ninguém. Vi-o claramente”. (QUEIROZ, 1966, p. 49)

No campestre, a festa de Santo Antão continuava a ser realizada anualmente, com grande afluência de povo. A devoção de Santo Antão continuava firme como tinha instituído o Monge Agostini.

O segundo monge, João Maria, teria feito o seu aprendizado no Campestre, ouvindo o que de Agostini se dizia, tomando conhecimento de seus hábitos e, finalmente, adotando a personalidade do antigo monge, tomando sobre si a incumbência de prosseguir nos passos de Agostini.

Porém não era contemplativo como o Agostini, ao contrário; sendo mais moço, era homem de ação e entrou a palmilhar os sertões de Santa Catarina e do Paraná, como as campinas gaúchas por onde a fama de seu antecessor já se estendera. Fama esta que foi perpassada, de monge a monge.

Sua ação no sul do Brasil despontou durante a Revolução Federalista (1893-1895). O monge foi mais atuante nesse período inicial da República, quando crescia o poder dos latifundiários e dos grupos políticos locais, submetendo duramente a população rural do país. Desamparados, sem terem a quem recorrer, os pobres sertanejos viam nesse monge o consolo para seus males e acabavam seguindo seus



conselhos, que para esse povo servia muito mais do que remédios ou bênçãos dos padres da região (CABRAL, 1960, p. 160).

Não se tem dúvida de que algumas das atitudes do segundo monge eram semelhantes às do primeiro. Não aceitava dinheiro, não se agasalhava sob o teto e para dentro das paredes das casas, preferindo a copada das árvores. Não se recusava em falar ao povo que o cercava. Entretanto a sua medicina era a mais pobre possível; quando não aconselhava as imersões nas águas frias das fontes junto às quais pousava, para os males maiores indicava sempre as infusões de vassourinha do campo, até hoje conhecida no planalto por “erva ou vassourinha de São João Maria” (CABRAL, 1960, p. 163).

Este João Maria desapareceu nos primeiros anos do século XX, por volta de 1908. Uns disseram que morreu no hospital de Ponta Grossa, no Paraná; outros, que a sua sepultura fora cavada em Lagoa Vermelha, no Rio Grande do Sul. Mas os verdadeiros crentes, que eram a quase totalidade dos sertanejos da área, acreditam que ele apenas havia se retirado:

O grande santo, o São João do Evangelho, não pode morrer. Ele se retirou apenas, para provar os seus fiéis, vivendo por prazo indeterminado, encantado no morro Taió, até chegar o tempo de aparecer de novo, para pôr tudo em ordem (QUEIROZ, 1966, p. 49).

As relações entre o fato religioso, encontrado no primeiro monge, e o político do segundo, revelam-se por meio de uma ruptura qualitativa do sagrado e da prática institucional da religião que se apresenta com um sistema de símbolos no qual circula o poder. Porém se fundem no momento em que o povo vê como sendo um só monge.

### 3.2.3 José Maria – “O Guerreiro”

Por volta de 1912, no município catarinense de Campos Novos, apareceu um “curandeiro de ervas”, exatamente no mesmo local onde, pouco antes, se dizia ter reaparecido o Monge João Maria. Apresentava-se como José Maria de Santo

Agostinho. Era um caboclo de cabelos lisos e compridos e barba espessa. Vestia-se de brim ordinário e, como um caboclo qualquer, costumava andar descalço. Às vezes usava tamancos com meias grossas que lhe prendiam a boca das calças. Tinha dentes manchados de nicotina, devido ao cachimbo que freqüentemente pitava (AFONSO, 1994).

Usava um boné de pele de jaguatirica adornado de penacho e fitas, muito parecido com o do velho João Maria. Quando lhe perguntavam se era parente do Monge João Maria, ele não dizia sim nem não, deixando no ar a ligação com a figura tão lembrada naquelas paragens. Muitas vezes era identificado como irmão do antigo monge e se calava, pois isso o tornava mais procurado e querido pelos sertanejos (AFONSO, 1994, p. 07).

Miguel Lucena de Boaventura – como se descobriu, mais tarde, ser o seu verdadeiro nome – apareceu para continuar a pregação do monge que deixou grande fama no Contestado, reiniciando o apostolado deste. Ex-soldado do Exército de onde foi desertor, ou da Força Policial do Paraná, conforme contam outros, não possuía ele a mesma constituição mística dos monges que o antecederam. Era menos rigoroso nos seus hábitos, não apreciava o isolamento, não se recolhia para colocar-se em contato com o criador, não se mortificava nem fazia penitências (CABRAL, 1960, p.180).

Duas notícias fizeram com que sua fama se espalhasse. Primeiro, falou-se que tinha ressuscitado uma jovem – talvez vítima de catalepsia, doença na qual a pessoa fica temporariamente paralisada, como se estivesse morta. Mais tarde, disseram que fez sarar a esposa do coronel Francisco de Almeida, que sofria de mal que se acreditava incurável. O rico proprietário ficou tão agradecido ao monge que lhe ofereceu em recompensa muitas terras e grande quantidade de ouro. Para espanto geral, José Maria recusou tudo isso. Passou então a ser considerado um homem santo, que vivia apenas para curar e ajudar os mais necessitados (CABRAL, 1960, p.181).

O coronel Francisco de Almeida foi mais longe. Decidiu dar guarida ao monge, recebendo também em sua fazenda em Curitiba todos aqueles que fossem à procura de auxílio e conforto junto a José Maria. A quantidade de pessoas que a partir de então se dirigiu à fazenda era tão grande que o coronel tinha de mandar matar um boi por dia para alimentar toda aquela gente.

O número de pessoas que acorrem a José Maria aumentava cada vez mais. Depois de algum tempo, José Maria resolveu sair da sede da fazenda e ir para um local mais afastado, levando consigo todas as pessoas que estavam ali à espera. Nesse lugar, também nas terras do coronel Francisco de Almeida, ele formou um arraial onde montou uma “clínica” e uma farmácia de ervas, a Farmácia do Povo. Para lá iam todos os que o procuravam pedindo conselhos e receitas, que eram passadas como receitas médicas, escritas em papel e entregues sempre acompanhadas de orações. O atendimento era gratuito, mas quando o doente tinha recursos, pagava uma taxa de dois mil réis. O dinheiro era aplicado na expansão da própria farmácia (AFONSO, 1994, p. 13).

Segundo CABRAL (1960, p. 193), uma fotografia apresenta o Monge José Maria como um homem bem nutrido, de pernas sólidas, sentado, tendo um facão entre os joelhos. A barba cerrada, o olhar vivo, o nariz largo, de ventas grandes, um pouco achatado, tem mais o aspecto de um homem do nordeste do que das regiões sulinas.

José Maria esteve durante quase um mês em Taquarussu. Nesse arraial, ao qual deu o nome de Quadro Santo, organizou um grupo dirigente, de caráter político-religioso, denominado por ele de Os Doze Pares de França. Era uma alusão aos doze cavaleiros que acompanhavam o Imperador Carlos Mago, na Idade Média, segundo o livro *História de Carlos Magno e os doze pares de França*, que carregava consigo e que lia sempre para seus seguidores. Contava histórias de feitos heróicos e transmitia mensagens religiosas em que o bem sempre vencia o mal (AFONSO, 1994, p. 14).

Nessa ocasião, José Maria proclamou a Monarquia Celeste e coroou imperador Manoel Alves da Assunção Rocha, um fazendeiro analfabeto e muito rico. Essa monarquia seria administrada pelo monge de acordo com as tradições da cavalaria medieval. No Quadro Santo, todos seriam irmãos, a propriedade seria comum e o comércio totalmente proibido, sob pena de morte. Todos fariam parte de uma grande irmandade.

Esses fatos são pouco conhecidos e cercados de dúvidas, mas pode-se dizer que a união do povo nos anos de guerra se deveu a essa história. É difícil comprovar a maior parte do que se falou sobre a ação de José Maria e sua Monarquia Celeste em Taquarussu. O certo é que o Coronel Chiquinho de Albuquerque – preocupado com o

ajuntamento de Taquarussu e temendo o crescimento político do coronel Henriquinho, seu opositor – telegrafou ao governador de Santa Catarina, comunicando que “fanáticos” haviam proclamado a monarquia nos sertões de Taquarussu.

Reunidos no Taquarussu, o monge dirige-os. Perseguidos, comanda-os. Atacados, morre com eles na luta. Derrama seu sangue pela causa, boa ou má, que era de todos. O local em que caiu é conhecido. O seu corpo é recolhido e guardado à espera de uma ressurreição que não acontece.

Em seu nome, sob o seu signo, à sombra de sua bandeira, por três anos sustentam, depois, uma luta desigual e cruenta. Morrem fanaticamente abraçados às metralhadoras que os ceifam, ou atirando-se nos entreveros, corpo a corpo. Conseguem vitórias capazes de incutir no seu ânimo e no seu raciocínio simplório a certeza de que uma proteção sobrenatural os cobria. Deixam uma descendência que recolhe a história sangrenta da luta e a maravilha dos prodígios acontecidos.

No entanto não canonizam o sacrificado. Não elevam ao altar da sua crença o mártir, o testemunho de sangue do seu chefe. Não o entronizam no seu coração, nem glorificam a sua memória – antes, voltam-se todos para a simplicidade pacífica de João Maria, da sua palavra amiga e do seu gesto manso (CABRAL, 1960, p. 195).

### 3.3 O DESENROLAR DA GUERRA

De 1912 a 1916, ocorreram em Santa Catarina, numa área em litígio com o vizinho Paraná, os fatos mais sangrentos da sua história, quando a população do Planalto pegou em armas e deu o grito de guerra, no episódio conhecido por Guerra do Contestado. Foram várias as causas do conflito armado, pois na mesma época e no mesmo lugar, ocorreu um movimento messiânico de grandes proporções, uma disputa pela posse de terras, uma competição econômica pela exploração de riquezas naturais e uma questão de limites interestaduais.

Os camponeses de Santa Catarina e do Paraná formavam o bravo “Exército Encantado de São João Maria”, unindo, sob a cruz verde da bandeira branca da

libertação, quase 10 mil pessoas armadas — homens, velhos, crianças e mulheres, entre os quais se divisavam: criadores, peões e lavradores, apegados às terras em que viviam; centenas de ex-trabalhadores da estrada de ferro São Paulo-Rio Grande do Sul, abandonados à própria sorte após a construção; comerciantes de vilas e de estradas; agregados e capatazes; pessoas carentes de alfabetização, assistência e promoção social; antigos combatentes farroupilhas e maragatos; ex-combatentes dos batalhões de Voluntários da Pátria e da Guarda Nacional; e ainda criminosos, ex-presidiários e foragidos da justiça. Todos juntos atacavam e se defendiam. Tiveram a ousadia respondida à bala. Lutaram pela sobrevivência até que, cercados, sucumbiram aos mais fortes – o genocídio (FRAGA, 2006).

O efetivo revoltoso foi combatido por forças da nascente república, que eram integradas pelos regimentos de Segurança de Santa Catarina e do Paraná; Esquadrões da Guarda Nacional, divididos em Piquetes de Cavalaria, e grande parte do Exército Brasileiro, que empregou tropas de infantaria, da cavalaria, da engenharia e da artilharia. A inferioridade numérica dos militares era compensada pelo melhor aparelhamento bélico, pois utilizavam canhões, metralhadoras, bombas, espadas e fuzis, contra facões de pau, velhas espingardas, mosquetões e revólveres dos sertanejos (MONTEIRO, 1974).

As forças militares que estiveram no Contestado “para impor a ordem à lei, e afugentar bandos de fanáticos” em tarefa que parecia fácil, defrontaram-se com um verdadeiro exército rival, disciplinado, formado por gente hábil, destemida, idealista, conhecedora do terreno e dos segredos da natureza, que transformou em pesadelo as investidas oficiais, ao aplicar táticas de guerrilha, envolvendo os soldados em mortíferas ciladas. Só depois de quase dez mil sepulturas é que as tropas legais se convenceram terem estado diante de um inimigo não inferior, e que a vitória final aconteceu porque a astúcia dos camponeses não resistiu ao poderio bélico e à inteligência e persistência militar (DERENGOSKI, 1981, p. 28).

O tal “bando de fanáticos” era na verdade toda uma população “cabocla”, instalada na região, ofendida em seu brio e ameaçada em sua estabilidade, acostumada a lutar, mais do que os soldados, pois a impetuosidade, a valentia e a bravura corriam no sangue de suas veias desde há muitos anos.

A história da Campanha do Contestado registra seu início com as primeiras escaramuças de Demétrio Ramos, em 1905, e as de Aleixo Gonçalves de Lima, em 1909, no Vale do Iguaçu, em terras com jurisdição reclamada pelos dois Estados litigantes. Afora o singular combate do Irani (SC), em 1912, todas as ações bélicas do evento se registraram a leste do Rio do Peixe, em área contestada, mas na maior parte administrada por Santa Catarina, tendo por limite, ao sul, os Campos de Curitibanos e Campos Novos, e a leste as escarpas da Serra Geral.

Em agosto de 1912, o Monge José Maria se instalou em Taquarussu, fundando o “Quadro Santo” que incomodou as autoridades de Curitibanos. O governo catarinense enviou praças ao mesmo tempo em que invocou auxílio do Exército para garantir a ordem. Pela localidade do Herval, o “monge”, seus 24 Pares de França e mais alguns seguidores, cruzaram o Rio do Peixe, saindo de Taquarussu e entrando no território então administrado pelo Paraná, nos Campos do Irani, em outubro. O governo paranaense considerou essa passagem uma invasão, e enviou forças policiais contar o grupo (CABRAL, 1960).

O combate se deu em Banhado Grande, a 22 de outubro, quando morreram, tanto o Monge José Maria, como o Capitão João Gualberto, chefe da polícia paranaense. Em seguida, o exército enviou à área uma coluna de soldados do Exército Nacional, a qual, diante da dispersão dos fanáticos, foi dissolvida, em novembro. E assim os conflitos se espalharam por toda a região catarinense e paranaense (FIGURA 7).

O movimento passou a ter foros de cruel e sangrenta guerra civil a partir do segundo semestre de 1913, quando a “ressurreição” de José Maria se concretizou na mente da família de Euzébio Ferreira dos Santos, que voltou a Taquarussu para formar novo “Quadro Santo”, em reduto que logo atraiu milhares de camponeses, mais uma vez ameaçando o sistema feudal implantado pelo coronelismo da época. A pedido do Governo de Santa Catarina, o Ministro da Guerra embarcou tropas, para agirem de acordo com a polícia barriga-verde, que em 22 de dezembro empreenderam marcha pelo sertão, com dificuldades, pois os moradores da zona se recusaram a prestar ajuda, receosos de vingança. O combate se deu a 29, quando as forças legais foram

derrotadas pelos “fanáticos”, pagando com o sangue por um ataque mal planejado (CABRAL, 1960).

Em janeiro de 1914, tentou-se pacificamente dissuadir mais uma vez os camponeses, sem resultados positivos. Inclusive, agora clamavam por vingança diante do assassinato do Comandante Praxedes, ocorrido em Curitiba, quando tentava reaver contrabando de armas destinadas a Taquarussu. O exército formou nova coluna de 750 homens e, concentrado no Espinho, atacou o reduto a 8 de fevereiro, incendiando casas e dispersando os “fanáticos” à bala, concluindo a operação em 10 deste mês. A maior parte dos camponeses, entretanto, havia fugido ao cerco na noite chuvosa do dia 8, rumo a Caraguatá, ao Norte, já sob o comando de uma valente menina - Maria Rosa<sup>13</sup>.

O comandante dessa coluna, tenente-coronel Alleluia Pires, deu parte de doente em Rio Caçador, sendo substituído, em 24 de fevereiro, pelo coronel José Freire Gameiro. Este, sabendo do reagrupamento em Caraguatá, reconstituiu a coluna e rumou para a nova concentração sertaneja. Subestimando o poderio do adversário, atacou no dia 9 de março e foi derrotado depois de sangrenta luta, na qual os camponeses adotaram a tática de guerrilhas, ainda desconhecida pelos soldados. Diante desse insucesso, assumiu o comando o general Carlos de Mesquita (*com experiência na Campanha de Canudos, na Bahia*), que instalou o comando da 2ª *Brigada Estratégica*, em Calmon, a 16 de abril, com efetivos totalizando 1.700 homens.

A “virgem” Maria Rosa, comandante suprema do reduto de Caraguatá, vendo a movimentação, e bastante temerosa, ordenou a retirada de seu pessoal para outros redutos menores, mais seguros, em Pedra Branca, São Pedro, Santo Antônio, Santa Maria, Caçador Grande, Tamanduá e outros. A essa altura, os sertanejos contavam com mais de 3.000 homens do “Exército Encantado” com armas brancas, mais 200 homens do “Exército de Cavalaria” armados de winchesters e mausers, os 24 homens da guarda dos “Pares de França”, 25 homens do “Piquete da Avançada”, cerca de

---

<sup>13</sup> Maria Rosa era uma adolescente de 15 anos, loura, de cabelos crespos, pálida, alegre, de extraordinária vivacidade. Não sabia ler nem escrever, mas falava com desembaraço. Usava um vestido branco, enfeitado de fitas azuis e verdes e de penas de pássaros. Era ela quem nas procissões marchava à frente. Permanecia horas trancada num quarto escuro, do qual saía para transmitir as ordens que dizia receber diretamente de José Maria (AFONSO, 1994, p. 23).

2.000 mulheres com mais de 17 anos em condições de lutar, e mais 500 crianças aptas a auxiliar as forças na retaguarda (THOME, 1992).

De 13 a 29 de maio de 1914, o General Mesquita efetuou ações contra Caraguatá (dia 13) e contra Santo Antônio (de 16 a 18), quando os “fanáticos”, *mais espertos*, evitaram, o confronto direto e simularam dispersar. A missão foi dada por encerrada, ficando o Capitão Matos Costa ao comando do destacamento de guarda e policiamento.

De julho de 1914 em diante, as forças de Matos Costa patrulhavam a região, na tentativa maior de convencer os sertanejos a entregar as armas, sem emprego de violência. Mas numerosos grupos de fanáticos, que não haviam debandado, e sim se espalhado em outros redutos, passaram a depredar e a saquear propriedades, deixando em sobressalto os habitantes da região. O controle fugia dos primeiros líderes rebeldes. Novos chefes apontavam frentes e piquetes. Para arrebanhar gado e alistar adeptos, os assaltos começavam a ser cada vez mais freqüentes. No final de agosto de 1914, em pleno inverno, diante das seguidas ofensivas “jagunças”, o Ministério da Guerra nomeou o General Setembrino de Carvalho, como novo comandante da XI Região Militar, em Curitiba, com a missão específica de atuar com mais rigidez na área do Contestado, dando fim às perigosas investidas dos grupos revoltosos (THOMÉ, 1987).

A 5 de setembro, os rebeldes atacaram Calmon, incendiando os colossais depósitos da madeireira Lumber. No dia 6, destruíram a localidade de São João e a estação de Nova Galícia, na estrada de ferro. No mesmo dia, atacaram em São João o trem especial que conduzia um efetivo comandado por Matos Costa, matando inclusive o comandante, fato que colocou em polvorosa a população das margens do Iguaçu (SCHÜLLER, 1994).

O general Setembrino entrou em cena a 12 de setembro de 1914, quando assumiu, em Curitiba, e a 18, quando constituiu o “Quartel General das Forças em Operações na XI Região Militar”, expedindo já no dia seguinte a ordem-do-dia-especial *Para Methodizar as Operações de Guerra Contra os “Fanáticos” do Paraná e de Santa Catarina*, ao mesmo tempo em que os sertanejos desfechavam sangrentos ataques, à vila de Curitibaanos, no dia 26, à serraria Lumber, em Três Barras, no dia 29, ao



povoado de Corisco, a Canoinhas, no dia 8, a Rio das Antas, a 2 de novembro, e a diversas fazendas da região (SACHET, 1997).

Foi a partir desse momento que o General Setembrino “se lembrou” da aviação, aventando a possibilidade de contar com seu concurso para missões de reconhecimento, diante das dificuldades que a cavalaria encontrava nas explorações e também para incursões de bombardeios. Com a chegada dos pilotos tenente Ricardo Kirk e Ernesto Darloli, dos aviões e equipamentos, com a construção dos campos de aviação (confira FIGURA 6), o *début* do emprego de aeroplanos em operações de guerra no Brasil e nas Américas estava mais próximo.

Em outubro de 1914, estavam reunidos no Contestado 7.199 homens constituindo as forças regulares de 6.408 soldados do Exército, 465 policiais de Santa Catarina, 26 policiais do Paraná, e mais 300 vaqueanos civis, contratados, *divididos em quatro poderosas colunas*: Linha Norte, com sede em Rio Negro e ação em Canoinhas, Barreiro e Poço Preto; Linha Oeste, com sede em União da Vitória e destacamentos em Legru, São João, Calmon, Rio Caçador e Herval; Linha Sul, de comando não designado, atuando em Campos Novos, Passa-Dois e Curitiba; e a Linha Leste, guarnecendo Papanduva e Itaiópolis. A tática militar foi cercar os camponeses numa região menor, e nela ir penetrando, ainda que lentamente, descobrindo e exterminando os revoltosos, esgotados os últimos apelos de rendição. Até o final do ano, os combates sucederam-se diariamente em toda a zona de guerra. Aos poucos, o cerco foi sendo apertado quando, sitiados, sertanejos começaram a sentir falta de alimentos e de munições, e ainda, com doenças e sem condições físicas, muitos se renderam às tropas federais, diante da promessa de anistia e titulação de terras.(QUEIROZ, 1957).

Tendo cercado os “jagunços” no Vale de Santa Maria, em reduto que se estendia por 15 quilômetros em meio à floresta e alcançando diversas guardas avançadas, a 8 de fevereiro as forças militares empreenderam o primeiro grande ataque, sem no entanto obter resultados; ao contrário, sofreram numerosas baixas em seus quadros. A construção dos campos de pouso (aviação) na Estação de Rio Caçador e nas Perdizes (na Fazenda Claudiano) era a grande esperança do Exército para que o emprego dos aeroplanos se tornasse realidade.

Com o acidente sofrido por Kirk, em União da Vitória a 25 de fevereiro (FIGURA 7), o General Setembrino determinou nova ofensiva, já descartando o emprego da aviação, marcada para começar no dia 1º de março. No dia seguinte, pelo Sul do reduto, as forças do coronel Estillac Leal começaram a atacar. Foram dias e mais dias de suor e sangue nos sertões catarinenses.

Pelo Norte, somente no final de março o destacamento comandado pelo capitão Potyguara conseguiu tomar o reduto do Timbó, destruindo quase meia centena de ranchos. Cruzando o rio do mesmo nome, a 1º de abril atacou o reduto de Caçador, onde foram incendiadas mais de 400 casas de tábuas e sapé. Seguindo pelo rio Caçador Grande, as tropas marcharam rumo ao famoso, extenso e quase inexpugnável arraial de Santa Maria. Somente a 3 de abril as tropas de Potyguara entraram no reduto, quase sendo massacradas, não fosse o socorro das forças do coronel Estillac Leal e dos vaqueanos de Fabricio Vieira, que também haviam rompido as defesas na outra ponta. Ali, as lutas terminaram na manhã do dia 5, quando 6.000 casas foram incendiadas, depois de mortos aproximadamente 600 camponeses, fora mulheres e crianças, que não foram contabilizados (SACHET, 1997, p. 547).

O Exército dissolveu a Divisão, mas deixou no Contestado alguns destacamentos menores, juntamente com policiais do Regimento de Segurança de Santa Catarina, sob o comando do capitão Vieira da Rosa. As lutas não terminaram com a retirada dos efetivos militares. Na sequência, novos redutos apareceram (ainda que menores do que os anteriores), prontamente combatidos pelas forças. Os combates foram reduzindo de ímpeto gradativamente, até terminarem em dezembro de 1915. Nessa época, registrou-se a fase mais sangrenta do triste episódio, quando as forças policiais, em nome da lei e para impor a ordem a qualquer custo, “limparam” a região abaixo de Santa Maria, quando os “bandidos”, remanescentes dos redutos “jagunços”, foram caçados em Butiá Verde, Liberata, Campo da Dúvida, Perdiz Grande, Taboão, Bahia, Perdizinha, Fazenda Roseira, Campina Velha e outros locais do Alto Vale do Rio do Peixe (THOMÉ, 1983).



No dia 20 de outubro de 1916, no Palácio do Catete, Rio de Janeiro, em ato solene, foi assinado o “Acordo de Limites” pelos governadores de Santa Catarina (Felipe Schmidt) e do Paraná (Affonso Camargo) e pelo Presidente da República Wenceslau Bráz, colocando, enfim, “ponto final” sobre os limites entre os Estados litigantes.

### 3.4 A RELIGIOSIDADE E MESSIANISMO NA REGIÃO CONTESTADA.

O sagrado é ato fundante. É por meio dele que o homem impõe-se ao não-humano. No Contestado vê-se florescer diversos aspectos não racionais e como tais são explicados e captados somente enquanto sentimento religioso. Também percebemos que a religiosidade no Contestado tem estruturas e organização do espaço que lhes são próprias, como se vê neste trabalho.

Numa era marcada pela globalização, pelo desmonte do estado de direito e pelo aumento da desigualdade social, em meio a uma propagação de valores forjados no campo midiático, as manifestações de religiosidade popular parecem não estar tão abaladas e desintegradas quanto, por vezes, supõem alguns apólogos do mundo virtual.

Qualquer leitor, ouvinte, telespectador ou cidadão que ousa olhar a sociedade contemporânea para além das estatísticas oficiais da economia formal – e um pouco além dos corredores do meio universitário ou mesmo distante do clima de shopping center que marca o imaginário social da classe média verde-amarela – pode abrir perspectivas, cenas e janelas de um mundo marcado pela moderna pluralidade de crenças, modos de ser, pensar e viver que continuam bastante ligados aos valores e representações políticas, religiosas e culturais que merecem mais atenção de estudantes, profissionais e docentes que atuam no campo midiático contemporâneo.

Torturado e aterrado por tantas alucinações, impregnado de excessivas superstições, o colonizador do século XVI trouxe para o Brasil o medo das bruxas, o culto dos talismãs e das magias, a veneração dos amuletos e dos oráculos perdidos.

Transmitido de geração em geração, esse lastro cultural impregnado de misticismo acabou por sedimentar a religiosidade das populações do Brasil (OLIVEIRA, 1985, p. 66).

Não se pode apontar como mera coincidência o fato de que os três monges que percorreram a região Sul do País, deixando muitos registros no Paraná, surgiram em um momento de acentuada crise e necessidade de mudança. Guerra dos Farrapos, Revolução Federalista e Guerra do Contestado são três episódios da história brasileira que acontecem no período de passagem dos monges, em especial pelos estados da região Sul do Brasil.

“Uma coisa é acreditar na existência do supra-sensível, outra é fazer dele uma experiência vivida; uma coisa é ter idéia do sagrado, outra é percepcioná-lo como um fator ativo e operante que se manifesta através de sua ação” (OTTO, 1992, p. 185).

A partir dessa relação, pode-se dizer que o discurso religioso é portador também de um tipo de crítica à realidade, uma vez que certas determinações políticas, econômicas e sociais incidem diretamente na forma de organização das comunidades. Assim, as práticas dos monges junto a uma população que permaneceu durante décadas, excluída do catolicismo oficial<sup>14</sup>, se inserem em um contexto que pressupõe igualdade e justiça social, referências que não dizem respeito apenas ao ‘mundo dos céus’ e estão incorporadas num catolicismo rústico<sup>15</sup>. A ocupação humana do planalto catarinense e do segundo planalto paranaense pode ser recorrida através do

---

<sup>14</sup> Vale lembrar que, conforme analisa Derengoski, “ao contrário do resto do Brasil, nos sertões do Sul a presença física da Igreja Católica foi deficiente durante séculos. [...] Essa falta de alimento espiritual permitiu que personalidades místicas, algumas visivelmente perturbadas, assumissem a liderança mental do populacho mais ingênuo [...] A maioria dizia ter contato com as divindades. Outros acabaram acusados de terem parte com o demônio. E era assim que aquela sociedade arcaica, isolada, enterrada nos confins do subcontinente pensava alcançar no plano das realizações o que não conseguiu na realidade do mundo” (DERENGOSKI, 2000; p. 19).

<sup>15</sup> A expressão “catolicismo rústico” diz respeito a uma vertente do catolicismo que apresenta uma forma sincrética de apego ao sagrado. A partir do momento em que esse tipo de catolicismo assume dimensões coletivas e políticas, passa a ser considerado “fanatismo”. Conforme observa Duglas Teixeira Monteiro, afastando resolutamente preconceitos intelectualistas e elitistas, “é preciso reconhecer que o catolicismo popular brasileiro, de um modo geral, e em sua modalidade rústica, em particular, tem suas raízes mais importantes plantadas no solo da grande tradição judaico-cristã, onde sobressaem, às vezes contraditoriamente, a esperança messiânica no Reino de Deus numa terra renovada, e as expectativas de uma expiação individual. Apresenta, por isso mesmo, características que estão presentes no cristianismo europeu mediterrâneo e, com maior razão, nas manifestações populares do catolicismo em toda América Latina” (MONTEIRO, 1978, p. 50).

tropeirismo, da pecuária extensiva, do extrativismo predatório, ao se olhar os parâmetros econômicos.

Mas o habitante da região do Contestado é mescla de muitos grupos humanos, de diferentes origens. Pode-se dizer ainda que a “diferenciação entre o serrano do campo (ligado à pecuária) e o do mato (ligado ao extrativismo), até hoje não está estudada, sequer esboçada” (Martorano - A Guerra do Contestado e suas causas, 1986 *apud* THOMÉ, 1987).

São descendentes dos tropeiros, de refugiados “farroupilhas” de 1835-1945, de “federalistas” de 1892-1894; são enfim, os mateiros, “gente do mato”, mais ligados à lavoura ou à criação de suínos. Pouca pecuária. Pinheirais fechados engordavam com pinhão silvestre os porcos no inverno. No verão outros frutos alimentavam as “criadeiras”. Cultivavam a moranga e a abóbora. Alimentavam-se à base de milho. Dos monjolos tiravam a farinha, a quirera e o cuscuz. Poucas ervateiras. Ranchos de pinho em paus roliços e ranchões. Cozinha de fogo no chão sem trempes de ferro (THOMÉ, 1992).

Esses homens não tiveram professores, e muito menos escolas; não tinham médicos e utilizavam a medicina caseira; a religião era tradicional (principalmente pautada no catolicismo rústico do interior do Brasil) e avoenga, pois os padres não apareciam, ou muito raramente o faziam naqueles sertões.

A Igreja Católica e a Luterana, tão rápidas em garantirem presença nas colônias do imigrante, parecem não mostrar o mesmo ardor evangélico em pastorear o Planalto Serrano e o Planalto Norte de Santa Catarina e sul do Paraná. Só pelo ano de 1892, frades franciscanos, vindos da Alemanha, se estabelecem nos campos de Lages e nas terras de Canoinhas (SACHET, 1997, p. 521).

A ausência de uma direção espiritual, segundo as normas de uma igreja institucionalizada, alimenta o surgimento de práticas religiosas adequadas à cultura e à situação de miséria em que vivem os posseiros, agregados, peões, ervateiros de todo o Planalto. Por volta de 1890, o Planalto Serrano é percorrido por um andarilho que garante chamar-se João Maria e diz estar cumprindo uma missão, recebida em sonho.

O monge andou pelo Sul do Brasil por dez anos, a distribuir remédios, a pregar verdades do Evangelho, a preannunciar o fim do mundo, para quem não fizesse

penitência. A necessidade de uma tutela sobrenatural e a certeza de que todos precisam do amparo da religião para serem felizes atraíram centenas de devotos, que se colam nos passos e nas prédicas do monge. Como o monge batizava, pregava, curava, dava remédios e atraía devotados fiéis, de imediato, apareciam divergências entre as práticas espirituais dos padres franciscanos, na pessoa do Frei Rogério Neuhaus, e os discursos proféticos de João Maria.

Em um encontro entre os dois líderes religiosos, o frade católico tenta, inutilmente, convencer o andarilho e seu grupo de que participem da missa que celebrará logo em seguida.

“– Impossível, responde-lhe o beato. Essa é a hora em que fazemos as nossas orações. E minhas rezas valem tanto quanto a sua missa” (SACHET, 1997, p. 522).

Na verdade essa conclusão do monge se dá pelo fato de haver muitas pessoas que correm atrás de suas pregações e rezas deixando de lado, muitas vezes, as práticas católicas, que não trazem nada de novo para as suas vidas.

O messianismo, termo derivado da esperança de Israel na vinda do Messias, é bastante freqüente no Brasil, tanto entre os índios, que buscavam a Terra sem Males, em direção ao litoral, como em ambientes vinculados à vida rural, ou mesmo, como no caso do sebastianismo, em ambientes urbanos.

País em que a opressão era institucionalizada, tanto no regime político como na separação de raças, como um grupo pequeno de privilegiados, não estranha o aparecimento de um messianismo quase permanente, mais presente, porém, em momentos de maior tensão econômica e social.

Os movimentos messiânicos reagem, via de regra, contra a inclusão de uma porção da população numa estrutura global estratificada, da qual ocupam o nível inferior. Ocorrem quando se desfaz uma expectativa, quando há uma ruptura muito grande nas funções integrativas da sociedade.

Quando não aparecem outras alternativas, a esperança de uma nova ordem, de um novo reino, sem injustiças e sem maldade, com riqueza e fartura para todos, apresenta-se como lugar encantado, um tesouro escondido que trará felicidade para todos. A resistência tende a assumir formas religiosas quando não vê caminhos

políticos, e em ambientes cristãos a promessa se confunde com histórias e personagens bíblicas.

O messianismo apresenta grande simplificação doutrinária que mantém unida a comunidade e favorece a comunicação. Não faltam, quase nunca, os elementos utópicos, as curas, os milagres (HAUCK, 1980, p. 119).

No contexto do Contestado, quando João Maria desapareceu, os caboclos passaram a esperar seu retorno como um verdadeiro messias, quer dizer, um salvador. De acordo com a crença popular, esse enviado de Deus levaria adiante a luta do bem contra o mal. Com a derrota do mal, seria estabelecida uma sociedade justa, sem as dificuldades da vida presente. Esse líder religioso apresentaria qualidades pessoais que lhe dariam ascendência sobre o povo: capacidade de fazer profecias, de curar, de interpretar a vontade divina, de julgar e punir com justiça, de conduzir os liderados à vitória (GALLO, 1999).

O messias viria para acabar com as injustiças, trazendo a salvação coletiva para os seus seguidores. Independentemente de estar ligado ou não a uma denominação religiosa, o devoto, seguidor do monge, busca alento para as suas dificuldades. Como já foi dito no primeiro capítulo, o sagrado é uma experiência da presença de uma potência ou força sobrenatural que habita um ser, neste caso o monge se apresenta como o ser sagrado que atrai o caboclo sedento de paz e tranquilidade espiritual.

Conforme anunciavam os líderes religiosos, a chegada de um novo tempo seria marcada por grandes catástrofes. Assim sendo, as dificuldades que a população estava enfrentando eram a confirmação da chegada do novo tempo. Essa crença ajudou muito os rebeldes a suportar os sofrimentos, enfrentar a repressão e lutar sem temor.

Foi a fé, portanto, a principal arma dos caboclos na Guerra do Contestado. Por causa da confiança na vitória e da tenacidade com que os crentes lutavam, os seus adversários passaram a chamá-los fanáticos. Os caboclos que lutaram contra as forças legais tinham plena convicção de estar lutando numa Guerra Santa. Eles se consideravam membros de uma irmandade sagrada e fraterna (AURAS, 1995).

A pregação dos líderes, baseada na religiosidade tradicional, não atraía apenas os caboclos expulsos das suas posses. Estava de tal modo integrada na cultura popular



que mobilizou também os membros de outras camadas sociais descontentes com as transformações trazidas pela modernização. Entre os crentes encontramos, além dos sertanejos sem terra, fazendeiros, pequenos comerciantes, foragidos da justiça e perseguidos políticos.

A religiosidade que impregna o Contestado não é uma representação ilusória, ela teve conseqüências práticas e efetivas. Os caboclos, mesmo com a limitação do tempo e as dificuldades da luta armada, desenvolveram um espírito de unidade à sua ação, daí entendemos o fato de tantas pessoas conseguirem resistir às grandes investidas das forças policiais. É a força do sagrado que impele os caboclos a buscar melhores condições de vida para si.

Como o momento histórico vivido pela maioria dos moradores do planalto colocava forte limite ao encaminhamento de sua prática política, os caboclos erigiram seu repúdio à ordem vigente, ao explorar a autonomia relativa da religiosidade, voltando-se crescentemente para o interior de seu próprio grupo. Daí a importância pedagógica e articuladora do Monge João Maria que curava, batizava, consolava, profetizava, dava bons conselhos, mas não permitia ajuntamentos demorados de pessoas ao seu redor. E do Monge José Maria, que fazia tudo o que João Maria também fizera, mas permitia que as pessoas ficassem ao seu redor, no processo de elaboração dessa visão de mundo (AURAS, 1995, p. 47).

Numa perspectiva do estudo do espaço por meio da análise do sagrado, desvendando sua ligação com a paisagem e com a linguagem codificada pelo devoto em sua vivência no espaço, vemos que o Contestado foi e é um espaço onde abunda o sentimento do sagrado, seja pelos monges ou pelo espírito não racional encontrado nas pregações e sentimentos do monge e dos caboclos respectivamente.

Por todo o interior abundavam curandeiros, benzedores, puxadores de reza, capelães leigos etc. Mas nenhum deles fora tão venerado como João Maria, pois a figura do monge representava a possibilidade da negação da realidade vigente, fortemente opressora. Tendo em vista a pobreza reinante, a religião é a única propriedade característica do sertanejo: frente à insegurança e à violência do cotidiano, ela traz a proteção das forças sagradas; frente à impossibilidade de articular respostas coerentes e abrangentes às contradições vividas, ela apresenta um conjunto de

certezas fundamentais. Em face de um contexto histórico que procura negar até o estatuto de homem ao caboclo, a práxis religiosa lhe garante a possibilidade de construir sua própria identidade (QUEIROZ, 1966, p. 59).

João Maria era o companheiro ímpar do povo da serra. O monge falava a linguagem do mais despojado dos homens dos sertões contestados. Vivia a condição de vida deles. Como caboclo, ele também não tinha propriedades. Mas dispunha de um poder muito mais forte, o poder dos deuses, capaz de resolver os piores problemas terrenos.

A afluência crescente e apaixonada dos sertanejos às práticas de João Maria, dava a essas práticas a legitimidade que não encontravam em um outro representante da religiosidade – o Frei Rogério. Essa religiosidade cabocla era o espaço no qual os homens marginalizados construía suas formas de resistência e luta diante do cotidiano opressor. Por isso a defendiam com grande ímpeto.

Além de curandeiro e sacerdote, o monge era também profeta. Fazia uma pregação apocalíptica, anunciava o “fim do mundo” para breve. Diante da situação em que o movimento se encontrava, era “natural” que os caboclos encontrassem a sua frente nada menos que o apocalipse.

Dizia (o monge) que esta calamidade maior viria precedida de muitos castigos de Deus, como pragas de gafanhotos e de cobras, uma epidemia de chagas e uma escuridão que duraria três dias. Lamentava as crianças porque muitas misérias ainda teriam que ver com os seus olhos. Referindo-se à guerra entre os maragatos e as forças do governo, dizia que esta não tinha sido nada em confronto com uma outra que previa para dentro de vinte anos. Vem uma época – insistia – em que o sangue vai correr sobre a terra como rios. Previa também uma peste que dizimaria o gado e tornaria desertos os campos: Vai vir um tempo onde haverá muito pasto mas pouco rastro (QUEIROZ, 1966, p. 61).

O discurso religioso fala aquilo que é transmitido dispersamente de geração em geração. Ele fala também de aspectos contemporâneos do mundo dos homens – como observamos no trecho supracitado – que, ao construírem tal representação, nela se encontravam.

A situação dos caboclos sem terra era cada vez pior. A proximidade do “dia final” justificava a crescente necessidade de ajuntamento dos fiéis para a devoção do religioso, cada vez mais fervorosa. A vida peregrina de João Maria, porém, tornava

cada vez mais difícil esse amontoar de pessoas. Ele não permitia que o seguissem em suas andanças.

Nas suas peregrinações, o monge declarava também enfaticamente que a monarquia era a “lei de Deus” e a república era a “lei do diabo”. Essa preferência, é claro, não resultava de um conhecimento da especificidade política de ambos os regimes. Resultava do fato de que a república estava ligada a um contexto que espoliava e, por essa razão, tinha que ser negado. Em contraposição a isso, e como única opção conhecida, surgia a monarquia (AURAS, 1995, p. 51).

No planalto serrano, lugar onde o Frei Rogério inicia seus trabalhos sacerdotais em terras brasileiras, havia poucas capelas. Em suas viagens a cavalo pelo interior, o sacerdote sempre tomava o cuidado de transportar sobre o selim os instrumentos indispensáveis para a celebração da missa. O indiferentismo religioso do morador do planalto angustiava Frei Rogério.

Quase não se conhecia a recepção dos santos sacramentos, da confissão e comunhão. Mesmo os melhores elementos não se tinham confessado desde doze anos atrás. A santa missa, nos domingos, no começo (da nossa estada) foi assistida apenas por três ou quatro pessoas. Só quando havia festa, o povo acorria, mas – abstraindo de raras exceções – não para rezar, mas para se divertir. (AURAS, 1995, p. 54).

Nessas condições se encontrava o caboclo do planalto. Em suas regulares andanças pelo vasto interior, Frei Rogério semeava capelas, permanecendo por alguns dias em cada localidade a fim de diminuir as “trevas da ignorância” religiosa da população. Realizava, então, centenas de confissões, comunhões, batismos, casamentos, exorcizava, quando necessário, e aplicava a extrema-unção. Era um trabalho demorado porque tudo precisava ser ensinado.

Esse representante da Igreja ortodoxa recheava suas pregações com muitos relatos locais de desgraças que sempre aconteciam com todos aqueles que, por uma ou outra razão, se recusavam a cumprir qualquer preceito doutrinário da Igreja Católica.

Frei Rogério tinha sua prática carregada de ambigüidade em relação ao catolicismo rústico do Contestado que oscilava de uma atitude de compreensão a uma atitude de enérgica condenação. Travou contato pessoal com o Monge João Maria e, anos depois, também com José Maria. Embora fosse duro em sua fala com eles, o frei

não os tratou como inimigos mortais da igreja, mas como indivíduos cuja prática religiosa estava a precisar de algumas correções (AURAS, 1995, p. 55).

Os seguidores do monge faziam a religião, embasados em toda a tradição oral e composta por símbolos que também integram, com uma leitura distinta, o catolicismo erudito. Desse processo de construção brotava o sentido, a direção de sua práxis. A confraria religiosa representada pelo Frei Rogério tinha como missão salvar os rudes homens de Serra-Acima, ou seja, submetê-los a um universo simbólico que lhes era, em muito, estranho. Daí sua resistência em aceitar a prática da confissão, por exemplo, pois enquanto o monge pregava o “fim do mundo”, que remetia todos a uma expiação coletiva, essa prática confessional, ao contrário, os remetia a uma explicação de caráter individual (AURAS, 1995, p. 57).

O frei exercia uma atividade de mediação: do mundo inculto, ignorante do catolicismo rústico, ao mundo culto, civilizado, do catolicismo erudito. Levar os ensinamentos doutrinários da igreja oficial aos pecadores do Contestado era, portanto, o seu grande trabalho pedagógico.

Embora fundamentalmente opostos, esses mundos não estavam parados e isolados um do outro, pois se influenciavam mutuamente. Entre o beato e o monge havia pontos em comum. Aquele também era capaz de realizar prodígios tão grandes quanto os realizados pelo monge. Sua simples presença igualmente curava os enfermos, embora afirmasse lançar mão da homeopatia. Sua reza eliminou as baratas da cozinha do convento de Lages e as nuvens de gafanhotos de Curitiba. Frei Rogério também era tido como santo por muita gente, mas sua ortodoxia e a facilidade com que circulava nas ante-salas do poder criavam, nos caboclos, um comportamento defensivo que se manifestava numa confiança desconfiada. À medida em que os caboclos, naquele contexto histórico opressor, exploravam mais a autonomia relativa de seu catolicismo rústico, o padre aliava-se explicitamente ao Estado, ambos contra o inimigo comum (AURAS, 1995, p. 58).

Desde João Maria (desaparecido por volta de 1906, como observamos no primeiro capítulo deste trabalho), os caboclos do interior estavam esperando um outro messias. No início de 1912 espalhou-se pelo sertão o boato do ressurgimento do monge em Campos Novos. Pouco depois, nesse mesmo ano, atraído também pela

devoção que sentia pelo monge, um curandeiro conhecido por José Maria atinge aquele município.

Não demorou muito para que, das redondezas e das regiões mais distantes, muita gente afluísse ao local onde se achava José Maria. O curandeiro começa, então, a ser alvo de veneração. E para assumir crescentemente o espaço vazio do monge desaparecido, não como o próprio João Maria ressurreto, mas como seu irmão.

Embora admitisse que José Maria prescrevia alguns remédios acertados e por isso o povo o procurava, Frei Rogério não deixou de verificar pessoalmente quem era esse homem que, a exemplo do ocorrido com o Monge João Maria, começava a atrair a atenção de tanta gente.

Para os sertanejos não importava a identidade de José Maria, não tinha sentido perguntar por isso. Importava, sim, que José Maria estava lá com eles, era com eles e, sobretudo, demonstrava na sua prática diária ter o poder do sagrado.

Para Frei Rogério:

[...] a semente ruim, espalhada por este José Maria, produziu frutos bem tristes. Declarava ele que a confissão e a santa missa não valiam nada, e que o Padre nosso, como os padres o rezavam, não estava direito. Ele distribuía entre os povos orações que não tinham sentido algum. Por suas palavras e por seu modo de proceder, subminou a autoridade dos sacerdotes e do governo (AURAS, 1995, p. 72).

Aos poucos a religiosidade expressa pelos fiéis confere, em seu dinamismo, um novo sentido ao combate que se deu no Irani (1912), incorporando-o com naturalidade ao cotidiano e, o que é fundamental, normatizando ações presentes e futuras. Já vimos que José Maria não morreu, mas apenas “passou”. O monge e os caboclos “passaram para o Exército Encantado de São Sebastião<sup>16</sup>”.

E esse é o destino de todo crente que morresse. Espalhou-se igualmente que, ainda em Taquarussu, José Maria havia dito o seguinte para Rocha Alves, Chico Ventura e Euzébio, que não iriam acompanhá-lo a Irani:

---

<sup>16</sup> São Sebastião era o padroeiro da localidade de Perdizes Grandes, onde residiam muitos fiéis do monge, como as famílias de Euzébio Ferreira dos Santos e Manuel Alves de Assumpção Rocha. Em homenagem ao santo padroeiro, os caboclos haviam construído uma igreja, numa região mais elevada do lugarejo, em cuja vizinhança ergueram também algumas casas que só eram ocupadas por ocasião dos festejos, quando aparecia gente das mais distantes regiões. (AURAS, 1995, p. 72).

“Eu vou começar a guerra de São Sebastião em Irani, com os meus homens que lá me esperam. Mas olha, Euzébio, marque bem o dia de hoje. No primeiro combate sei que morro, mas no dia em que completar um ano me esperem em Taquarussu que eu venho com o grande exército de São Sebastião”. (QUEIROZ, 1966, p. 110)

A ambigüidade que permeia as relações entre o catolicismo rústico e o catolicismo erudito marca o conteúdo de uma carta redigida em 1913, em circulação na zona contestada. Nela percebe-se claramente a influência da ação apostólica de Frei Rogério junto aos “errantes do novo século”. Percebe-se também o estado de abandono econômico-político-social a que os caboclos eram relegados, a pregação religiosa do conformismo, a necessidade de que houvesse, por parte de todos os incrédulos ainda resistentes, o pagamento de gorda quantia ao vigário quando, mais tarde arrependidos, quisessem “uma missa para atenção de João Maria e falar no senhor monge”.

Carta de Jesus Christo de 1913. – Carta para dar conselho aos errantes do novo século o qual apareceu no mundo para os pecadores do Inferno que estão Cemetendo nisso quem a Dora os Santos já ninguém tem pena dos pobres e Nicitados até pellas ambição se esquecesse de seos próprios Pais em fim tão grande prenda em Contrei todas entre a fava. Já Ninguém incina seos filhos a rezar nem em sinam a doutrina christam não fazem ao menos sacrificio para mandar em sinar seos filhos a ler para extração dos mesmo vivim contente Grandes erros pellas lguinorancia em que se não abrio os pais os olhos deste singlar em que nem comprimentar os mais velhos seus Pais de famílias que pellas brutal não da menos sacrificio-se para a e Ducação de seos filhos e nem as crianças sabem fazer o sinar da Cruz esta carta e copia de uma Carta velha achada em roma quem não tiver esta copia e não a creditar grande castigos a de Sofrer a 3 de Agosto apareceu uma grande cometa que terá 70 metros de comprido em Setembro aparecera grande peste tantas na fava como na criação em Outubro Dezaparecera o sol no dia 20 a vinte dois aparecera da mesma a mais quem não Crer um dia Começara tantos castigos e mais a diante os cafanhotos que farão o que já fizerão portanto filho cuidem de cada um ter um copia deste meu conselho quem não tiver e não a creditar mais tarde se arependerão etem de dar 100 réis para dar a quem Copia esta oração para dar ao vigaro para pagar uma missa para atenção de João Maria e falar no senhor monge trabalhai para dar esmollas e os pobres quem tiver esta oração em sua caza serão livre de todas os erros e castigos suas famílias seus parentes rezem Padre Nosso para atenção de João Maria para sempre Amem Jesus. (AURAS, 1995, p. 74)

Em agosto de 1913, em Perdizes Grande uma neta de Euzébio Ferreira dos Santos, Teodora, órfã de mãe e com 11 anos de idade, que havia acompanhado no ano

anterior os avós a Taquarussu, por ocasião dos festejos do Bom-Jesus, veio à tardinha dizer que num galpão um pouco afastado estavam três homens, um dos quais era o José Maria. Para lá todos se dirigiram rezando e avistaram, no entardecer, uma luz que subia ao céu. Só à virgem Teodora fora dado o privilégio de ver o monge (QUEIROZ, 1966, p. 112).

Não tardou a correr a notícia pelo sertão e principiou a romaria. Vários milagres aconteceram. Mas a ação mediadora da menina entre o mundo sagrado e o mundo profano foi logo suplantada pela de Manoel, filho de Euzébio, com 18 anos de idade, que havia estado por uns tempos ausente de casa.

[...] surgiu um dia garantindo haver encontrado José Maria no meio do mato e ser portador de uma ordem terminante do monge para o pai: que Euzébio convocasse gente para a guerra de São Sebastião. A partir desse momento, muitos passaram a considerar Manoel enviado de Deus (QUEIROZ, 1966, p. 113).

A intervenção inicial mediadora de Teodora foi importante porque aglutinou pessoas. Uma vez dado tal ajuntamento, entretanto, e em face da capacidade repressora do mundo profano, já duramente sentida em Irani, era necessário organizar e dirigir o povo. A representação religiosa continua a ser trabalhada por aqueles homens, naquelas condições históricas vigentes. Manoel, nos dias seguintes, encontrava-se regularmente com o monge na floresta, até que este determina que todos deveriam seguir para Taquarussu, onde ergueriam uma “cidade santa”. Lá José Maria reapareceria para todos. Euzébio tratou de vender tudo o que tinha, inclusive terras, colocando o resultado disso à disposição da comunidade de fiéis. Como se não bastasse tal despojamento, Euzébio exibia para os ainda céticos um canivete em cujo cabo, através de uma lente, se via uma cidade, a cidade que seria por eles construída em Taquarussu. “O caboclo (...) não podia compreender como é que uma cidade podia caber dentro de um canivete tão pequeno: por isto acreditava numa intervenção sobrenatural” (AURAS, 1995, p. 76).

Embora o aniversário da partida do monge tivesse ocorrido no dia 22 de outubro – data do combate de Irani –, os preparativos para a mudança dos sertanejos para Taquarussu retardaram a viagem. Somente no dia 1º de dezembro de 1913,

deixando para trás o mundo rotineiro em que sempre tinham vivido, algumas famílias em estado de grande exaltação religiosa chegaram em caravana a Taquarussu. Tangiam oito burros carregados do imprescindível (QUEIROZ, 1966, p. 114).

Em poucos dias nas vizinhanças de uma igreja lá já existente, foram erguidas algumas dezenas de casas, feitas de tábuas rústicas de pinheiros, dispostas aproximadamente de modo a formar ruelas. Uma semana depois, já se podia contar cerca de 300 moradores – entre homens, mulheres e crianças – na “cidade santa”. E todos os dias chegavam mais caboclos trazendo suas famílias e seus animais.

Caracteriza-se assim o espaço sagrado estrutural, a partir do momento em que se fundem “cidades santas” e nelas os caboclos definem suas hierarquias qualitativas reveladoras de suas práticas religiosas (GIL FILHO, 1996).

Manoel mantinha seus contatos regulares com José Maria, cujas ordens ele transmitia ao povo. Os ramos tocados pelo monge na mata são venerados, bem como o próprio Manoel também passa a sê-lo. Logo os moradores do reduto começam a não mais poder sair livremente daquele território. O filho de Euzébio é o chefe da confraria. Algumas vezes por semana é realizada uma procissão, da qual todos participam, em clima de grande fervor religioso. Diariamente são realizadas algumas rezas no pátio da igreja, com todos também presentes e dando vivas a São Sebastião, a José Maria e à Monarquia. Nelas é que Manoel comunica as ordens do monge e aplica as penalidades necessárias. Aquele que, porventura, ainda manifestasse comportamento cético – frente a todas as evidências da presença de José Maria – passaria a levar corretivas surras. Manoel, o mediador do monge, não mais tolera infrações à fé. Se ele estiver enxergando José Maria entre as nuvens, todos também o verão (AURAS, 1995, p. 77).

No reduto havia fartura. Quando necessário, o gado para o churrasco era comprado nas redondezas e pago no ato, pois vários fiéis trouxeram alguns recursos financeiros provenientes da venda do que tinham anteriormente. Alguns caboclos cultivavam alimentos em quintais. Havia um relativo estoque de animais no interior da própria “cidade santa”. Tudo era igualmente repartido entre todos.

O Frei Rogério chegou a ir ao reduto para aconselhá-los a se retirarem, mas foi fortemente confrontado por Manoel e alguns caboclos. Antes que ocorresse uma desgraça se retirou à espera do povo para a celebração da missa. Dos caboclos



“fanáticos” não apareceu ninguém. Frei Rogério passa a não encontrar mais espaço junto aos caboclos. Seu comprometimento com os interesses dominantes é explicitado e sua atividade mediadora é, então, vigorosamente rejeitada. Daí em diante, Frei Rogério volta-se ao trabalho junto aos soldados da República, chegando inclusive, mais tarde, a realizar missas diárias para eles quando, sob o comando maior do General Setembrino, promovem o cerrado cerco aos fiéis do monge. (AURAS, 1995, p. 78-80)

Refugiados em um novo arraial – Caraguatá – os sobreviventes passaram a receber adesão de um número crescente de sertanejos e o movimento começou a assumir o caráter de rebeldia.

Com a destruição de Caraguatá por uma epidemia de tifo, os sertanejos se espalharam por vários outros redutos. Em dezembro de 1914, formou-se a vila de Santa Maria. Ela abrigava mais de 5000 moradores e tinha a proteção de uma serra íngreme e de uma floresta densa – além, é claro, da proteção do monge. No final do ano, o general Setembrino de Carvalho foi incumbido de destruir Santa Maria, montando uma operação gigantesca e atacando os quatro lados do reduto, após cortar o abastecimento dos caboclos. Os sobreviventes de Santa Maria se juntaram outra vez nos redutos de São Miguel e São Pedro, mas foram derrotados (QUEIROZ, 1966).

Conquanto a santa religião da irmandade reproduzisse muitos aspectos do catolicismo rústico tradicional do sertão brasileiro, de um modo geral, havia nela uma peculiaridade que precisa ser devidamente acentuada: não era marcada pelo espírito de mortificação, mas antes, pela alegria. Em certo sentido, pode-se dizer que a vocação das comunidades constituídas nas vilas era a da festa permanente. Dadas as condições da guerra, somente nos períodos nos quais, por uma ou outra razão, as operações militares perdiam a intensidade, essa vocação pôde realizar-se. Nesses intervalos, não somente havia “grande religião”, mas – como disse um sobrevivente – até mesmo vivia-se melhor do que antes (FAUSTO, 2004, p. 75).

Eram comuns as procissões, em que se fazia uso intenso de foguetes e de tiros festivos. Enquanto a situação foi favorável, consumia-se uma grande quantidade de carne bovina em churrascos, garantidos, a princípio, pelas reses pertencentes aos fiéis mais abastados e, depois, pelo saque das fazendas vizinhas.

Antes da constituição da irmandade, as festas religiosas ocupavam um lugar de destaque e assinalavam os momentos mais significativos do calendário, crescendo em importância as que eram dedicadas a São Sebastião. Iniciado o movimento religioso, eles passaram – tanto quanto o permitiram as imposições da guerra – à condição de eventos quotidianos, como se tivesse ocorrido uma tentativa de fixá-las e de prolongá-las indefinidamente. Há indicações, inclusive, sobre o gosto revelado entre os irmãos pelo aparato e pela pompa processional. Assim, quando a mudança de reduto de Caraguatá para o de Pedras Brancas impôs-se por força de um surto epidêmico, a transladação da vila fez-se solenemente, reunindo o cortejo duas mil pessoas, encabeçadas pela Virgem Maria Rosa, que seguiu montada em um animal arreado de prata e com silhão de veludo (LUZ, 1952, p. 166).

Havia, entretanto, festas sérias. Eram as chamadas formas, cerimônias diárias nas quais, bem claramente, se afirmava e reafirmava a ordem esclarecida. Duas vezes ao dia, segundo exigências estritas e reiteradas dos chefes, os fiéis eram convocados para uma concentração no espaço ritual denominado quadro santo – uma espécie de praça quadrangular cujos vértices eram assinalados por cruzeiros. Nessas ocasiões, colocados em uma disposição deliberadamente estabelecida, pares de França, homens armados, de um modo geral, mulheres e crianças, ouviam a palavra do comandante da vila.

As falas diziam respeito, tanto a questões práticas relativas ao dia-a-dia como também à guerra, a questões de conduta religiosa e moral. Por outro lado, as formas eram o momento da aplicação de castigos, desde espancamento, até as execuções capitais. A cerimônia encerrava-se depois que os irmãos haviam rezado de joelhos e percorrido os limites da praça beijando os cruzeiros. Então, agitando a bandeira – um pano branco com uma cruz verde inscrita – o comandante concedia-lhes a “santa liberdade”.

O igualitarismo e a fraternidade eram o pano de fundo da organização social cabocla. A distribuição dos papéis de mando e de liderança – eventualmente, disputados com violência – obedecia, basicamente a dois critérios que podiam entrecruzar-se: a posse de qualidades ou experiências significativas para a situação de guerra em que viviam, e a exibição de dons carismáticos. Dos homens que

comandaram as numerosas vilas santas, sabe-se que alguns haviam sido chefes locais que dispunham de grandes clientelas, ou apenas pequenos fazendeiros, donos de algum prestígio na área. Outros, entretanto, vinham de camadas baixas da população, ou eram criminosos e aventureiros do sertão. É relevante considerar, porém, que de todos era esperada estrita fidelidade à santa religião, sendo que, em certos casos, é possível falar-se, até mesmo, na ocorrência de uma conversão. Em outras palavras: mesmo quando um chefe de reduto não participava das crenças coletivas, via-se obrigado a passar-se por devoto de São João Maria e São José Maria. (FAUSTO, 2004, p. 76).

A religiosidade popular do Contestado dirigiu a ação dos sertanejos em sua rejeição à realidade opressora. Essa ação, por sua vez, implicou a necessidade de se repensar seguidamente a própria representação religiosa, conferindo-lhe novas explicações, de modo a possibilitar a continuidade e a coesão do movimento rebelde. A acentuada limitação do nível de saber vigente, frente à presença de profundas transformações históricas, promoveu a elasticidade do discurso religioso, que a tudo explicou e a tudo deu sentido. Esse discurso religioso representou para os caboclos, ao mesmo tempo e contraditoriamente, uma limitação e uma possibilidade. Foi a resposta concreta aos problemas vividos por eles.

Absolutamente isolados no interior catarinense, os sertanejos criaram um forte quadro de resistência ao despótico poder vigente. Postos à margem do processo de desenvolvimento econômico, eles não dispunham de qualquer força econômico-política capaz de alçá-los à condição de interlocutores válidos na correlação de forças então em constituição. A superioridade numérica que apresentavam e o maior conhecimento geográfico da área apenas tiveram o efeito de retardar o duro e inevitável fim de sua renhida disposição de construir aqui um mundo melhor.

Exceto a presença dos “coronéis” e da Igreja Católica, inexistiam outros canais pelos quais a visão de mundo que estava em processo na sociedade mais ampla pudesse plasmar idealmente a consciência do caboclo. Não havia escolas, rádio ou qualquer outro tipo de imprensa. Não havia assistência médico-hospitalar e prestação de serviço militar. Não havia partidos políticos que dissessem respeito direto ao caboclo. Como várias vezes já foi afirmado, a região do Contestado estava

praticamente isolada do restante do país, sem acompanhar, portanto, o que ocorria nos centros mais populosos da República. A ferrovia, que rasgou de norte a sul o vale do Rio do Peixe, a Lumber e os imigrantes estrangeiros foram invasores abruptos do espaço e do tempo dos moradores de Serra-Acima. Estes, em sua grande maioria, eram analfabetos e viviam da obtenção apenas dos mínimos vitais (AURAS, 1995, p. 156).

Esses “invasores” do Contestado aceleram o processo de crise econômico-política criando antagonismo entre os coronéis e seus novos e fortes aliados na estrutura de poder e, de outro lado, os seguidores do monge. É a percepção destes, ainda que de forma difusa e fragmentada, de que eram crescentemente espoliados em seus mínimos direitos e marginalizados pelos donos do poder, que os leva ao trabalho de articulação de sua resistência e, conseqüentemente, de sua diferença ou identidade histórica.

Ao longo do Contestado, o movimento dos caboclos constrói todo um ordenamento interno, indispensável ao seu projeto de fazer frente ao mundo oficialmente constituído. Essa organização desencadeia em muitos caboclos ainda renitentes a decisão de morar nos redutos e torna possível a vida em comum por meio da busca da coesão do grupo. Tal coesão é absolutamente necessária diante das investidas cada vez mais violentas dos militares. O acirramento do conflito gera a lógica necessidade de uma mais forte união entre os caboclos, que passa a ser condição fundamental para a sobrevivência da irmandade (AURAS, 1995, p. 156).

A irmandade significou, para os sertanejos, o início de uma nova ordem, uma ordem de um reino escatológico onde “tudo é irmão, irmã” e onde “quem tem mói, quem não tem mói também e no fim todos ficarão iguais”, como diria o Monge José Maria.

Sendo construtora das cosmovisões, a religião estrutura mundo de significados e organiza o devir, porém no Contestado não encontramos uma organização religiosa tradicional, mas da mesma forma o caboclo religioso é um ser de representações que supera os ditames da via orgânica e elabora, segundo sua crença, o mito, as artes, a linguagem e a própria ciência o universo das experiências humanas.

Na dinâmica do Contestado, encontramos um conhecimento do espaço sagrado no âmbito das Ciências Humanas, como também uma complexa diversidade estrutural

de representações unificadas no idealismo do caboclo presente naquela região. Busca-se identificar essas representações a partir das entrevistas e pesquisas de campo realizadas na região do Contestado.

### **CAPÍTULO III – AS REPRESENTAÇÕES NA REGIÃO DO CONTESTADO**

A partir da história do Contestado têm-se algumas reflexões sobre o estudo de caso da região, mais especificamente em Porto União, onde se estudou sobre as representações sociais e como elas se manifestam na religiosidade popular entrevistando os peregrinos que visitam a gruta dessa cidade. Analisam-se os universos das representações e também algumas características que as representações apontam como análise de caso.

Inicialmente, apontam-se alguns dados históricos da cidade pesquisada, em seguida são feitas algumas ponderações da religiosidade em Santa Catarina e na região em questão e por fim temos as análises e reflexões das entrevistas realizadas com o povo que visita a gruta do monge em Porto União, foco principal de análise deste trabalho.

#### **4.1 POR QUE PORTO UNIÃO?**

Apresenta-se um pequeno histórico e análise desta cidade que possui características específicas e curiosas para a região e entendimento das peregrinações que afluem à gruta estabelecida lá. Duncan (2004) sugere que, se desejamos compreender o papel ativo que as paisagens desempenham nos sistemas culturais, devemos focalizar nossa atenção tanto sobre a significação quanto sobre a retórica da paisagem. Devemos também investigar o papel da textualidade e da intertextualidade no debate sobre discursos e na disputa sobre o significado das paisagens. Esses debates e disputas, que podem se fundamentar em interesses materiais reais, freqüentemente desempenham um papel significativo no processo político.

Não se fará uma investigação exaustiva sobre a paisagem de Porto União, mas serão traçados alguns aspectos que contribuíram que essa paisagem se formasse e se tornasse importante para esta pesquisa

Acredita-se que, embora de caráter militar, as bandeiras tenham lugar de honra na história, como mais uma das arrojadas empresas, do arrojado ânimo paulista, no devassar o sertão; no conhecer dos nossos rios, no catequizar os indígenas; no descobrir pedras e metais preciosos; no quebrantar a cobiça e no abrandar a força dos teimosos invasores estrangeiros; no plantar a civilização; no formar, enfim, a nacionalidade brasileira para a sua emancipação política com D. Pedro I, no grito do Ipiranga.

Decide então o Capitão General Morgado de Mateus — Sr. Dom Luiz Antonio Botelho Mourão — ordenar a organização de outras expedições que teriam sido continuadoras do encargo do descobrimento da barra do rio Grande do Registro, levando em mira a entrada e conseqüente exploração da vastíssima zona banhada pelo rio Tibagi.

Em cartas de 22 de maio e 13 de julho de 1768, não só ordenava ao seu ajudante-de-ordens que enviasse nova expedição por água com o objetivo de conhecer o rio Iguaçu, examinar a sua corrente e ir formar o principal estabelecimento junto à barra que este rio há de fazer no Paraná. Uma bandeira de oitenta a cem homens deveria seguir por terra, cortando o centro do sertão, bem como cuidar de alargar a fronteira para o sul, o quanto pudesse. Assim ficaria constituída uma barreira não só na margem setentrional do Iguaçu, mas também na margem oriental do rio Paraná. (FAGUNDES, 2002, p.19).

Nos últimos meses de 1769, novas expedições militares foram feitas ao Iguaçu a fim de lhe conhecerem o curso completo, as terras por ele banhadas e fundarem estabelecimentos.

Ao Capitão Antonio da Silveira Peixoto coube o comando de uma dessas pequenas frotas, em cuja rota ele estabelece um entreposto, com seu desembarque junto à cachoeira do atual município de Porto Vitória. Esse notável sertanista, nascido na Ilha de Açores, estabelecido em Paranaguá com bem montada casa de negócio, exercendo o posto de alferes dos auxiliares, comandou a quinta expedição composta por oitenta e cinco homens que, em sete canoas, embarcaram em Caiacanga no dia 16 de outubro de 1769, indo alcançar o rio Paraná.

Dessa forma, andando pelo Iguaçu, os bandeirantes colocam, à margem esquerda do rio, o marco inicial para a fundação de um povoado, o qual seria o ponto de referência para a descoberta do vau que daria origem às cidades de Porto União e União da Vitória. Estas foram a mesma cidade até 1917.

Silveira Peixoto deixou a sua gente não no sítio em que nasceu a cidade de Porto União da Vitória, porém, a quatro léguas distantes dele, ou seja, no porto batizado por ele com o nome de Vitória, abaixo do qual está o salto que, em 1768, servira de primeiro embargo à rota do Tenente Domingos Lopes Cascaes. Impossibilitado de continuar aquela derrota por água, mandou abicar ali a frota das três canoas, na margem esquerda, no porto hoje chamado da Vitória, fronteiro com o Porto Almeida. Aproveitando o roçado feito pela gente de Cascaes, mandou construir duas casas, uma para arrecadação e outra para quartel.

É do Visconde de Taunay, quando de sua excursão em 1886, a observação escrita sobre o então nascente povoado de União da Vitória: a nascente povoação do Porto União da Vitória está sendo edificada à margem esquerda do Iguaçu, em duas colinas bastante irregulares e ligadas por uma baixada, que infelizmente é, como todas as circunvizinhanças, inundada por ocasião das grandes cheias. A vista que se desfruta do alto desses outeiros, extensa e bastante interessante, domina várias curvas elegantes do rio, e do outro lado, bela perspectiva de pinheiral e mataria. Escreve, ainda, o Visconde: ocasional ou fortuitamente fora ali no Porto de União da Vitória o encontro de duas comissões de engenheiros sertanistas que o exploraram há uns trinta e tanto anos, nascido daí o nome de Porto União (FAGUNDES, 2002).

Não resta a menor dúvida que o nome Porto União nasceu do encontro entre comissões militares que tivessem percorrido o rio Iguaçu, uma descendo e outra subindo e ali houvessem logrado essa reunião. Por esta ou aquela razão teve esta localidade o nome de Porto da União ou Porto de União da Vitória, origem das duas cidades que atualmente se defrontam, uma catarinense e outra paranaense, em virtude do acordo de limites entre os dois estados.

Nestas cidades os limites se restringem apenas aos aspectos políticos e de certa forma religiosos, uma vez que temos uma diocese no município de União da Vitória e Porto União pertence à diocese de Caçador, outro aspecto interessante para



se analisar. Aqui se restringe à questão cultural e o ponto comum relacionado ao Contestado.

As primeiras casas de habitação foram levantadas na proximidade do porto do Iguaçu. Durante o tempo em que o principal fator da vida econômica da povoação consistia, quase que exclusivamente, em comércio da erva-mate, que ficava situado a pouca distância da atual ponte ferroviária, assiduamente movimentado por vapores e grandes lanchas que faziam o transporte daquele produto para outros centros do Paraná até o Porto Amazonas, com escala em São Mateus.

O povoado do porto de União da Vitória era jurisdicionado à Freguesia de Palmas até que ganhou a categoria de vila pelo decreto nº. 54, de 27 de março de 1890. Cresce a povoação com surpresa dos seus moradores e dos viajeros que cruzam o Passo do Iguaçu em demanda de Palmas ou Palmeira (FAGUNDES, 2002).

Em 1880, estabelecia-se em União da Vitória, procedente de Palmas, Amazonas de Araújo Marcondes, que se tornou proprietário da Fazenda do Passo do Iguaçu, situada à margem direita do rio, ou seja, defronte à cidade. Senhor de uma vontade ferrenha e possuidor de uma grande capacidade de trabalho, dá-se todo ao patriótico mister de fazer florescer, com rapidez, a mimosa terra que ele passava a habitar com sua esposa, Dona Guilhermina Loyola Amazonas, falecida em Porto União no ano de 1881. Casado novamente com a senhora Júlia Malheiros Amazonas, falecida no ano de 1944, foi o Coronel Amazonas o vulto de maior projeção que a História regional registra até nossos dias.

Inicia suas atividades com o movimentar dos rios Negro e Iguaçu, por meio de vapores, lanchas e canoas de sua propriedade e chega a governar por três dezenas de anos a terra elevada a município, graças a sua gigante capacidade de trabalho. Faleceu o grande construtor de Porto União e de União da Vitória no dia 23 de dezembro de 1924. Tratando da personalidade do Coronel Amazonas fê-lo, do modo a seguir transcrito, o Capitão Cleto da Silva (1933, p. 5):

Assim foi que pude observar União da Vitória na sua não pequena tradição histórica começar dos tempos coloniais até que, no cenário de todos nós conhecido, surge o espírito trabalhador de Amazonas Araújo Marcondes, chamado pela sua capacidade empreendedora, a atenção de particulares e governantes, emprestando o seu auxílio moral e material aos primeiros elementos estrangeiros que se radicaram nesta terra até que, Prefeito Municipal

por quase trinta anos, teve a ventura de assistir à inauguração da luz elétrica na cidade. Pode vê-la dotada de uma rede telefônica e cortada pelos trilhos de aço, depois de ter sido o primeiro que fez o majestoso Iguaçu receber em suas águas o primeiro vapor.

Como povoado, a cidade começa em 1842, em descoberta do Vau, no Rio Iguaçu, lugar no rio de baixa profundidade que facilitou as passagens das tropas que vinham dos campos de Palmas. Esse lugar era também o ponto de embarque e desembarque para quem se vale do Iguaçu como meio de transporte. Daí o primeiro nome: Porto da União.

A pequena vila cresce e em 1855 tem seu nome mudado para Porto União da Vitória. Em 1880 chega de Palmas para se estabelecer no comércio, com a compra e venda de sal, o Coronel Amazonas Marcondes. No ano seguinte tem início a navegação a vapor no Rio Iguaçu transportando passageiros e mercadorias.

O grande rio sempre esteve ligado à vida e à história da cidade, desde suas origens, acariciando ou castigando-a, às vezes. A partir desse ano chegam os primeiros colonos de origem européia, na maioria alemães. Mais tarde aportam outras etnias: poloneses, ucranianos, austríacos e russos. No início do século XX, chegam os libaneses. A cidade desenvolveu-se e, em 1901, é criado o município de União da Vitória.

Em 1912 têm início conflitos do Contestado que se prolongam até 1916. Em 5 de setembro de 1917 é criado o município de Porto União que, a partir daí, passa a conviver, em todos os aspectos, com a parte da cidade que ficou do lado paranaense. É paradoxal, mas é verdadeira: a linha que divide os municípios une as comunidades.

A definição exata da linha que divide os dois municípios de Porto União e União da Vitória, assim como os estados de Santa Catarina e Paraná, gera muita confusão na cabeça de muitos moradores e principalmente dos visitantes. A linha divisória é dada na parte leste pelo rio Iguaçu, após a ponte de ferro na parte central pelos trilhos da RFFSA, e na parte oeste pela antiga estrada de Palmas.

Porto União localiza-se na região norte de Santa Catarina (confira FIGURA 7), limitando-se ao norte com União da Vitória (PR) e Paula Freitas (PR); ao sul com Matos Costa (SC) e Timbó Grande (SC); a leste com Irineópolis (SC); e a oeste com os municípios de Porto Vitória (PR) e General Carneiro (PR).

O município de Porto União está localizado no norte catarinense, a uma altitude média de 795 metros, sendo o ponto culminante do município o pico do Cerro Pelado, com 1300 metros. O relevo é constituído de planícies, montanhas, vales, grandes várzeas nas bacias dos Rios Iguaçu e Jangada, na divisa com o estado do Paraná, e do Rio Timbó. O município é banhado pela bacia do Iguaçu, e seus afluentes: Rio Timbó, Rio Pintado, Rio dos Pardos, Rio Bonito, Rio Tamanduá, Rio Barra Grande, Rio Pintadinho e Jangada. O clima é predominantemente mesotérmico úmido com temperatura média anual de 16,7°C, com verões frescos com média de 21°C e invernos rigorosos com média de 12,6°C. No inverno ocorrem com frequência geadas. A precipitação média anual é de 1530 mm.

A população de Porto União é de 32.256 habitantes e sua área é de 851 km<sup>2</sup>, o que dá uma densidade de 37,90 hab/ km<sup>2</sup>. O PIB é de 188.653,00 reais, a renda *per capita* é de 5.848,00 reais e o IDH é de 0, 806.

As agroindústrias de Porto União significam hoje 25% da economia do município. São 26 agroindústrias espalhadas por todo o interior, envolvendo mais de 250 famílias. Uma das conseqüências mais positivas dessas agroindústrias é a redução do êxodo rural e a geração de renda para os agricultores.

Porto União possui quatro agroindústrias, todas com inspeção municipal e federal, que produzem embutidos como lingüiça, salame, lombo defumado, costelinha, bacon, lingüicinha e chouriço.

O setor turístico do município possui muita diversidade e estrutura para os turistas. No total são 150 cachoeiras e corredeiras que compõem o cenário natural do nosso interior. Um dos destaques é o Salto do Pintado, a 18 km da área central. Com 30 metros de altura, fornece energia para a fábrica de bancos de Igreja de São Miguel da Serra, um dos mais importantes distritos do município. Também merece destaque o salto do Rio dos Pardos, com 74 metros de altura, um dos maiores da América do Sul. Além destas, muitas outras cachoeiras possuem estilos mais selvagens, algumas são de difícil acesso e acabam atraindo turistas para aventuras radicais, como rapel, *trekking* ou canoagem.

A Fonte Luminosa é um atrativo especial. Localizada na praça Hercílio Luz, próximo ao monumento a Olavo Bilac, ela é constituída por uma concha aberta para

cima, sustentada por um arco de concreto. Um chafariz luminoso completa o espetáculo, jorrando em direção ao seu interior. Sob a concha há ainda um espaço para apresentações culturais e artísticas. Outra atração é a Ponte Ferroviária sobre o rio Iguaçu, com 1500 metros de comprimento, e o prédio da Estação Ferroviária, considerado um dos mais bonitos do Brasil, mantendo na sua parte central os trilhos que definem uma parte da divisa entre o município vizinho de União da Vitória/PR.

O Monumento aos que Não Voltaram, localizado na praça 1º de Maio, homenageia os que lutaram no conflito do Contestado. A Rota dos Imigrantes, ao longo da Av. Getulio Vargas, exhibe ao ar livre várias esculturas em imbuia confeccionadas em homenagem aos imigrantes das etnias que desenvolveram o município.

A Festa de São Pedro e São Paulo acontece no bairro São Pedro há 70 anos, possui como atração principal a elaboração de maneira artesanal da fogueira de lenha, considerada a maior do Brasil. Mais de 50 pessoas da comunidade colaboram na organização da festa que acontece no mês de julho. Durante a festa ocorre o acendimento da fogueira menor e maior e, além disso, um belo show pirotécnico.

A Bergbauernfest (Festa dos Colonos da Montanha) acontece no mês de novembro, na localidade do Maratá, a 15 km da área central de Porto União. Trata-se de uma festa típica alemã, resgatando os costumes e as tradições germânicas

De acordo com dados da Associação Brasileira da Indústria de Madeira Processada Mecanicamente, estima-se que a capacidade instalada de produção brasileira de portas seja de 6 milhões de peças por ano, o que significa que nossa região, com 56 fábricas (incluindo os municípios vizinhos), produz efetivamente 18,6% da produção brasileira de portas, já que é responsável por uma produção mensal de 93 mil portas e cerca de 55 mil janelas, ou 1.116.000 portas/ano e 660.000 janelas/ano.

A escolha por se estudar as representações do Contestado, através das entrevistas de campo, especificamente na gruta de Porto União, se dá pela importância e centralização geográfica desse município e pelo afluxo de romeiros que lá se encontra, principalmente na Sexta-feira Santa.

## 4.2 A IGREJA NO BRASIL E EM SANTA CATARINA.

Em certo sentido, é possível dizer que o Brasil já nasceu religioso, ou pelo menos católico, uma vez que a Igreja Católica desempenhou uma forte influência no poder da monarquia portuguesa. Pelas mãos da Companhia de Jesus, ordem religiosa da Igreja Católica, o catolicismo chegou às terras brasileiras na época da colonização. Aos jesuítas, principalmente, coube a tarefa de catequizar os aborígenes.

Contudo, os nativos possuíam a crença politeísta. A pajelança, exercida pelo líder religioso de cada tribo indígena, o pajé, vai aos poucos se popularizando em meio à religiosidade brasileira. Posteriormente, o candomblé nasceu no Brasil a partir do sincretismo entre a crença politeísta dos povos africanos, sobretudo os bantos e sudaneses, e a crença nos santos católicos.

O judaísmo também esteve presente no início da formação religiosa do Brasil. Com a Inquisição, introduzida em Portugal em 1531, os judeus que lá se estabeleciam foram obrigados a emigrar para outros continentes e países, entre eles a América e, por extensão, o território brasileiro.

O espiritismo (ou kardecismo), codificado por Allan Kardec na França em 1857, chegou ao Brasil por volta de 1860, por meio de um pequeno e elitizado grupo de franceses (jornalistas, professores etc.). Posteriormente, a partir das cidades de Salvador e do Rio de Janeiro (Capital Federal da época), a doutrina espírita difundiu-se pelo território brasileiro.

O protestantismo tradicional, representado por luteranos, presbiterianos, metodistas e outros, instalou-se no Brasil em meados do século XIX. Posteriormente, o pentecostalismo, de origem norte-americana, chegou ao território brasileiro na primeira década do século XX e estabeleceu-se entre 1909 e 1914, com a Congregação Cristã no Brasil e a Assembléia de Deus, respectivamente.

A umbanda nasce no Brasil por volta de 1920, a partir do sincretismo do candomblé com o kardecismo. Surgem daí as duas faces da umbanda: a esquerda, associada ao candomblé; e a direita, associada ao kardecismo (SANTOS, 2002).

Apesar da corrupção na política e em outros setores da sociedade, da violência urbana e rural, da infância abandonada e da velhice desamparada, enfim, da brutal e desumana injustiça social, a população brasileira encontra na crença a força para a luta cotidiana e tem esperança no amanhã. Por esse fato, os marxistas ortodoxos brasileiros repugnam toda e qualquer experiência ou alternativa social ligada à religião. Repetem, assim, a conhecida frase de Marx: "A religião é o ópio do povo".

Nas palavras de Boff (1996, p. 135): "Deus é tão real e tão presente que nem a desgraça mais cruel pode empanar esta fé. Marx estava equivocado. Neste nível derradeiro, a fé não é ópio, é límpida libertação [...]".

É verdade que oficialmente o Estado brasileiro é laico, isto é, juridicamente a República Federativa do Brasil constitui-se em Estado Democrático de Direito, portanto, o Poder Público — constituído pelo Executivo, Legislativo e Judiciário — não está subordinado a nenhum credo religioso ou Igreja.

A laicidade ou a separação do elemento religioso das instituições públicas nacionais tem permitido ao Estado brasileiro uma maior autonomia na política, na economia e na cultura desde a Proclamação da República.

No entanto, o aspecto constitucional da laicidade não impede que o poder religioso ou as religiões influenciem nos rumos da nação. O artigo 5º, item VI, da Constituição Federal, por exemplo, sustenta que: "É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias" (BRASIL, 1988).

Essa garantia constitucional não foi uma concessão do Estado, mas antes uma conquista do poder religioso, uma demonstração da força das religiões no espaço político nacional. Ademais, a liberdade constitucional religiosa possibilita uma maior autonomia para a organização e participação das religiões tanto majoritárias quanto minoritárias no espaço social brasileiro. É certo que o poder das religiões é sempre relativo, mas de qualquer modo o poder religioso existe (GIL FILHO, 2006).

O poder religioso tanto pode, por um lado, exaltar uma população a manifestar-se em prol de questões sociais (por exemplo, as lutas pela moradia, reforma agrária, pela vida ou contra o aborto), como pode, por outro lado, com determinadas pregações

(por exemplo, as de algumas igrejas pentecostais), neutralizar uma parcela da população em relação aos escândalos sociais, como a corrupção política e as injustiças sociais em geral.

Contudo, de um modo geral, o povo brasileiro é religioso e, por consequência, pacífico. Nada melhor que resolver tudo na santa paz, como se diz popularmente. Não é de estranhar que, na cultura popular haja, mesmo entre aqueles que se dizem ateus, os que também dizem "graças a Deus".

Não se trata aqui de negar ou subestimar as lutas e os conflitos sociais, mesmo porque eles ocorreram na nossa história e continuam presentes no Brasil atual, como é o caso da violência urbana e rural que, talvez, mate vidas humanas tanto quanto as guerras em outros países.

O espaço das religiões no Brasil é dinâmico e plural, sobretudo encontra-se aqui um verdadeiro sincretismo religioso. A pluralidade religiosa, porém, nem sempre foi declarada e assumida pelo povo brasileiro. Até por volta do final do século XIX, precisamente até 1889, ser brasileiro era, quase obrigatoriamente, ser católico, uma vez que o catolicismo era a religião oficial do Império brasileiro.

Na atualidade, há religiões para satisfazer a necessidade espiritual de toda a população. E mesmo quando não se está satisfeito com a doutrina de determinada religião, basta deixá-la e converter-se a outra.

Nesse contexto de pluralidade religiosa, de procura espiritual, a concorrência entre as religiões, de modo geral, tem sido marcante. Atualmente, têm-se muitos caminhos ou religiões que levam ou pretendem levar o homem a Deus. Nessa dinâmica de competição religiosa, cada religião utiliza-se de estratégia própria para garantir e expandir seu espaço na sociedade.

E para este estudo, busca-se, conforme a Geografia Clássica, uma explicação da religião no âmbito da cultura. E sob este aspecto, a distribuição geográfica das religiões relacionava-se com a frequência territorial. A religião manifestava-se como fruto da prática do homem, como expressões da cultura religiosa e como um campo de motivações materializadas na paisagem (GIL FILHO, 2006),

Uma das formas de expandir o espaço religioso de toda e qualquer religião é por meio da conversão ou conquista de novos adeptos ou fiéis. Mais fiéis, significa mais espaço social e, conseqüentemente, mais poder religioso e político.

Para conquistar novos fiéis, as religiões utilizam-se de diferentes meios: pregação em espaço público (ruas e praças); distribuição de panfletos para os cultos ou consultas espirituais; cultos ou missas em estádios de futebol; programas de rádio e televisão etc. Nessa dinâmica, às vezes, algumas lideranças religiosas superestimam, intencionalmente, a população de fiéis ou adeptos de suas igrejas.

No país ainda predominantemente católico, a religiosidade popular continua viva e se multiplicam suas manifestações. Uma análise do próprio catolicismo revela a existência - ao lado de uma importante minoria praticante, cuja vivência religiosa se inspira no Evangelho e especialmente na prática sacramental - de uma maioria de fiéis cujas devoções e práticas religiosas não estão bastante integradas na comunidade eclesial e obedecem predominantemente a uma relação individual com o sagrado (Deus, os santos) [...]" (CONFERÊNCIA NACIONAL DE BISPOS DO BRASIL (CNBB), 1999,§ 1.2.1).

Muito embora as perspectivas de uma vida religiosa não sejam mais tão atrativas como eram antes do avanço de padrões da modernidade e da cosmopolização urbana, a realidade regional brasileira não sente essa desagregação da catolicidade muito vista na Europa Ocidental. Os sintomas da crise vocacional da década de 1970, com reverberações até a década de 1990, possuem um caráter institucional marcante. A religiosidade popular continua crescente e, a despeito do crescimento de outras denominações cristãs e religiões não-cristãs, a busca pelo sagrado se faz através de uma catolicidade cultural que permeia hegemonicamente a sociedade brasileira.

Convém ressaltar que até a Proclamação da República, em 1889, a junção entre o Estado e a Igreja limitava significativamente uma atuação mais autônoma por parte das instituições religiosas, na medida em que religião, sociedade e cultura encontravam-se fortemente inter-relacionadas e de forma que a obra de expansão da fé católica estava sempre permeada por elementos políticos, socioeconômicos e culturais.

A partir desse momento, a separação entre o Estado e a Igreja tornou-se imprescindível para ações mais concretas e mais bem definidas por parte de padres ao longo do território brasileiro mediante as diretrizes emanadas do Vaticano (SERPA, 1997).



O predomínio de um catolicismo luso-brasileiro no estado de Santa Catarina apresentava-se repleto de características próprias de devoção, de práticas religiosas, de organização e de celebração das festas, de formas de sociabilidade, de atividades pastorais, enfim, de um imaginário religioso próprio de uma população composta por índios e negros, além dos luso-brasileiros.

Em meados do século XIX e início do século XX, a chegada dos imigrantes alemães e italianos, em sua maioria, contribuiu para alterar não só a paisagem cultural do estado catarinense, como também para introduzir aspectos e elementos europeus em uma sociedade tradicional, onde havia extrema dificuldade em distinguir os elementos cultural e político do religioso (SERPA, 1997).

Nessa perspectiva, o estado de Santa Catarina recebeu a presença de padres franciscanos da Saxônia, ou seja, padres alemães, cuja fé visava a promover a romanização do catolicismo vigente, no bojo do processo de transformações sociais, políticas, econômicas e culturais vivenciadas pelo recorte espacial destacado. Dentre essas transformações, evidenciam-se a reorganização político-administrativa a partir do regime republicano, a disputa pelo domínio político do estado e a abolição da escravidão, reestruturando as relações de trabalho.

Essa atuação que buscava reorientar a religiosidade do povo, bem como reformular a vida clerical, foi concretizada, principalmente, com o pedido dos bispos para elevar o número de dioceses, tornando ainda mais eficiente a ação pastoral (SERPA, 1997).

Esse catolicismo europeizado logo se prontificou a estabelecer alianças com as classes sociais locais a fim de obter êxito no seu empreendimento. Para tanto, as camadas médias da população catarinense e as elites dirigentes, muito interessadas no processo de modernização de uma sociedade ainda pautada pelo tradicionalismo, mostraram-se dispostas ao entrelaçamento com a Igreja, a fim de caminhar na direção de uma sociedade civilizada.

As manifestações religiosas populares até o referido momento, as quais priorizavam as festas, as romarias, as procissões, a devoção aos santos e a benzedura, foram combatidas veementemente na busca por um ideal de nação civilizada,

fundamentada nos padrões europeus de vida então implementados, bem como na política de embranquecimento da população, a partir da imigração.

Dessa forma, as ordens e congregações religiosas alemãs que aportaram no território catarinense pretendiam orientar e atender os católicos luso-brasileiros, bem como atender as necessidades religiosas dos imigrantes alemães e italianos situados nos vales do Itajaí-Açu e do Itajaí-Mirim, mais ao norte, e no sul do estado, corroborando a propagação da fé católica e evitando, sobremaneira, a expansão do protestantismo. Não obstante, não se pode afirmar que ao engendrar essas relações de poder, a Igreja no estado de Santa Catarina, e em diferentes proporções em outras localidades, estivesse livre das resistências das camadas mais pobres da população, apesar do apoio empenhado pelas elites locais.

Da mesma maneira que os católicos luso-brasileiros não aceitavam um bispo alemão, os alemães se recusavam a estar sob a dominação de um bispo brasileiro. A eclosão de movimentos de ordem social, política e econômica como a Revolução Federalista, de 1893, e a Guerra do Contestado, de 1912 a 1916, incentivaram a participação das massas populares, as quais acabaram por sofrer intensa repressão policial, contando, sobretudo, com o apoio dos bispos e dos franciscanos, a fim de não comprometer a difusão do catolicismo romanizado (SERPA, 1997).

A situação apresentada corrobora uma vez mais a associação entre o poder político e o poder religioso. Essa resistência, contudo, não será aqui analisada, uma vez que se pretende neste estudo somente compreender as estratégias estabelecidas pela Igreja com o intuito de incorporar espaços ao seu projeto doutrinário, delimitando-os e hierarquizando-os na fé católica.

Essa Igreja, hierárquica, autoritária, rígida e centralizadora, assumiu uma postura organizacional que pregava a substituição do catolicismo popular e colonial por um catolicismo universalista constituído sobre as bases de novas práticas devocionais.

Cabe mencionar que Desterro, atual Florianópolis, e Laguna, ambas no litoral de Santa Catarina, e Lages, no planalto serrano do estado, foram os primeiros focos dessa política de romanização da Igreja Católica Romana por terem sua população composta primordialmente de luso-brasileiros. Com o objetivo de se fazer presente no estado, a Igreja, através das orientações advindas de Roma, intensificou a criação de

dioceses, destacando-se a de Curitiba, criada em 1892 e abrangendo os estados do Paraná e de Santa Catarina, e, alguns anos mais tarde, a de Santa Catarina, atualmente Arquidiocese de Florianópolis, criada em 1908, cujo bispo primeiro foi D. João Becker.

No que tange à diocese de Santa Catarina, as principais razões que justificaram a sua criação foram a religiosidade do povo catarinense, a existência de patrimônio, clero numeroso formado por 26 padres seculares e 60 regulares sendo este composto por 40 franciscanos, 10 da Companhia de Jesus e 08 do Sagrado Coração de Jesus, grande número de estabelecimentos de ensino dirigido por ordens e congregações religiosas estrangeiras e elevado número de associações religiosas (BOLETIM ECLESIAÍSTICO DA DIOCESE DE CURITIBA, fev/mar. 1906 *apud* SERPA, 1997, p. 99).

A imposição dos territórios e territorialidades religiosos deu-se, principalmente, com a difusão da fé e das práticas devocionais populares, “visando reconhecer a Igreja enquanto instituição monopolizadora do discurso religioso, remodelando comportamentos, modificando manifestações religiosas e legitimando relações de poder” (SERPA, 1997, p. 38).

O mesmo autor aponta que, para barganhar e conquistar novos espaços, a Igreja Católica empenhou-se na criação de territórios religiosos, ampliando a sua atuação mediante a nomeação de bispos articulados a importantes grupos oligárquicos.

Além dos padres franciscanos oriundos da Alemanha e da Itália, em Santa Catarina destacaram-se as ordens femininas tais como as Irmãs da Divina Providência que, posteriormente, espalharam-se por Blumenau, Lages, Tubarão e Laguna, levando consigo a fé religiosa. Deve-se salientar que a presença dos bispos, das ordens religiosas e das irmandades, no âmbito das alianças com as elites dirigentes locais, era de importância ímpar para assegurar o controle religioso e garantir a expansão do processo civilizador (SERPA, 1997).

No planalto serrano, o predomínio do catolicismo popular português era responsável por práticas devocionais que em muito diferiam daquelas que a Igreja buscava instituir. Além disso, nessa porção do território catarinense, a Igreja praticamente não se fazia presente enquanto instituição até o empreendimento de

romanização então proposto, quando o “atendimento religioso por parte da Igreja serviu-se do trabalho da Ordem Franciscana formada por elementos vindos da região da Saxônia, na Alemanha, que estabelecidos em Lages em 1892, procuravam atender toda a região” (SERPA, 1997, p. 78). Até a implementação do projeto religioso de combate às manifestações religiosas populares, segundo este autor, Lages não havia sido contemplada com a presença de irmandades e confrarias, como em Desterro, Laguna e São Francisco do Sul.

Assim, os padres franciscanos que se dirigiram para essa localidade empenharam-se, sobremaneira, na catequese dos índios e tiveram que enfrentar muitos embates, pois se opuseram às práticas religiosas dos caboclos. Paulatinamente, eles se fixaram em Lages e buscaram se expandir para outros locais assumindo a direção de paróquias, como em Curitiba, Palmas, Canoinhas, Porto União e São Francisco do Sul. Somente em 1927, Lages foi contemplada com a criação de sua diocese.

Em Santa Catarina, as atividades missionárias permitiram, ainda que anteriormente à implantação das sedes diocesanas, o desenvolvimento de práticas do catolicismo romanizado responsáveis por difundir a fé católica, tão objetivada pela Igreja.

A problemática da escassez de dioceses no Brasil como um todo despertou, a partir da Proclamação da República, investidas para suprir a demanda religiosa da população. Neste ínterim, as dioceses no estado passaram a influenciar a organização socioespacial catarinense, correspondendo a estratégias para expandir o discurso e as práticas religiosas (SERPA, 1997).

É imprescindível mencionar que o estudo do povoamento do estado como um todo motivou a compreensão da organização territorial religiosa predominante, com o intuito de revelar que as práticas espaciais da Igreja Católica não podem prescindir do processo de ocupação do estado de Santa Catarina.

A espacialização da Igreja Católica, através dos desmembramentos de territórios religiosos, as dioceses, a fim de satisfazer as necessidades religiosas da população, acompanhou o povoamento de Santa Catarina, o qual se iniciou no litoral.

Estabelecendo-se em Florianópolis, penetrou pelas áreas dos Campos Gerais, mais ao norte, e atingiu o oeste catarinense.

Torna-se necessário preservar na análise os qualitativos que evidenciam o fenômeno religioso enquanto realidade própria da religião visto que em diversas abordagens há uma descaracterização da religião sob os auspícios da objetividade científica. Circunscrever o fenômeno religioso apenas em sua materialidade imediata é descurar seus aspectos mais íntimos e subjetivos. O fenômeno religioso aparece mais nítido no plano do cotidiano. Não é suficiente que o fenômeno se apresente como matéria-prima da ciência que praticamos, é necessário penetrar nos seus sentidos últimos e compreender o que dizem. Desse modo, a requalificação o homem diante de suas experiências religiosas é fundamental na discussão da Geografia da Religião contemporânea.

Isso nos leva a entender por que a revolta dos camponeses tem assumido a forma de movimentos religiosos no Brasil rural: é que a religião oferece a única forma de pensamento e de linguagem para expressar as relações entre as classes e avaliar a sua justiça (ZALUAR, 1983, p. 123).

Na teoria que Queiroz desenvolve sobre o messianismo (1957), a religião ocupa — ainda que isto pareça curioso — um lugar subordinado, e em mais de um sentido: nem é tomada como critério para a classificação dos movimentos, nem desempenha papel algum no estabelecimento do significado ou função desses movimentos. A religião, nesse caso, é vista como derradeiro recurso, mas também, e paradoxalmente, como o instrumento mais poderoso, na medida em que "somente ela permite que alguém se sobreponha às parentelas e às famílias extensas, anulando as normas existentes, sancionadas pelos antepassados" (QUEIROZ, 1957, p. 396).

De qualquer modo, é sempre preciso justificar por que a reação ocorreu através da religião, em vez de se dar por meios mais intrínsecos, isto é, seculares, à realidade social. Queiroz (1957) interpreta o movimento do Contestado como uma revolta "camponesa" revestida de um teor religioso e contrapõe os movimentos revolucionários laicos — que recusam a ordem vigente em nome de um projeto realista de transformação — aos movimentos messiânicos — que se revoltam, ao mesmo

tempo, contra a ordem vigente e contra a realidade, confiando que esta possa ser transfigurada por meios sobrenaturais.

Assim como a religião é parte fundamental da ideologia que legitima as relações de dominação/subordinação, é também através de uma crise religiosa (enfocada no trabalho pela análise da crise do compadrio interclasses) que essas relações passam a ser questionadas pelos caboclos reunidos em torno do monge. Nesse sentido, o lugar central da religião é reconhecido na sua função ordenadora na vida dos caboclos.

As conseqüências dessa preocupação atingiram a própria noção de catolicismo popular, pois parece que ela foi formulada para distinguir ou dar uma coerência a práticas e crenças que, localizadas no domínio religioso, teriam por referência os interesses de uma classe dominada. Mas esta é uma discussão que não se fará neste trabalho.

Fenômeno como a religiosidade está sendo abordado a partir das Representações Sociais. Assim ressaltamos que o conhecimento produzido pelas Representações Sociais, mesmo refletindo o conhecimento cotidiano, o senso comum, nos permite redimensionar este conhecimento (o conceito já estabelecido) para reinterpretar e replanejar nossas ações na prática, pois os conhecimentos tanto quanto seus significados, são relativos aos horizontes históricos nos quais são interpretados (GADAMER, 1997).

Este estudo tem por objetivo apresentar a Teoria das Representações Sociais como uma possibilidade teórico-metodológica para as pesquisas no Contestado, como se verá a seguir.

#### 4.3 DESENVOLVIMENTO DA PESQUISA DE CAMPO

Para responder aos objetivos e aspirações desta pesquisa buscou-se um caminhar metodológico qualitativo sem a preocupação com a quantificação de entrevistas e dados empíricos para a discussão proposta.

Não se trata de averiguar as aglomerações que se formam nas grutas, cruzeiros ou olhos d'água, mas identificar os discursos religiosos oficial e popular, daqueles que vivem e/ou partilham de um sentimento presente na região do Contestado.

Dessa forma, optou-se por direcionar as entrevistas dividindo-as em: autoridades religiosas; pesquisadores do Contestado e o povo em geral que visita a gruta de Porto União.

Das autoridades religiosas foram entrevistadas o Bispo de Caçador, à qual pertence a paróquia de Porto União; o Arcebispo de Florianópolis e o de Curitiba; o pároco de Porto União e mais um padre pesquisador da religiosidade presente no Contestado. Assim, estabeleceu-se uma visão da Igreja Oficial (universo reificado) e verificaram-se as relações nos discursos das entrevistas.

O grupo dos pesquisadores e do povo peregrino da gruta trouxe um olhar da religiosidade popular (universo consensual), percebido nas repetições e declarações dos entrevistados.

Para todas as pessoas a entrevista foi aberta, não seguindo um roteiro preestabelecido, questionando-se apenas acerca dos monges, suas devoções, ligações, motivações e a representação dos monges no seu cotidiano.

Foram realizadas ao menos oito incursões ao local de pesquisa, a região do Contestado, coletando dados, fotos, entrevistas e documentos utilizados ou não neste trabalho.

Após a coleta dos dados, fez-se uma transcrição literal de todas as entrevistas e por fim apenas aquilo que se ressalta de cada uma delas foi utilizado para reflexão e análises.

No caso dos mapas (FIGURA 8, FIGURA 9, FIGURA 10), foram confeccionados a partir de uma pesquisa na secretaria cultural de cada prefeitura das cidades da região do Contestado. Coletadas por e-mail ou telefone, essas informações apontam para a presença de grutas, cruzeiros e/ou olhos d'água.

#### 4.4 O CONTESTADO REIFICADO E CONSENSUAL

As representações sociais são compostas por dois universos de pensamento: o consensual e o reificado.

O universo consensual é de domínio do indivíduo e do coletivo e caracteriza-se na vida cotidiana. É o lugar onde as representações sociais são produzidas, o conhecimento é espontâneo, sendo o indivíduo livre para elaborar suas opiniões e respostas sobre as noções apreendidas e compartilhadas na escola, em casa, na rua ou pela mídia.

O universo reificado é definido no espaço científico retratando a realidade independente de nossa consciência, onde há o certo e o errado, o verdadeiro e o falso, o autorizado e o não autorizado, o qualificado e o não qualificado. Há papéis e categorias determinadas de acordo com os contextos apresentados, exemplo: culto aos monges, impureza religiosa.

Desse modo, a ciência traduz-se no conhecimento presente no universo reificado e no universo consensual. Porém, enquanto o primeiro tenta construir um mapa de forças, objetos e eventos que não são afetados pelos nossos desejos e consciência, o último estimula e dá forma a nossa consciência coletiva, explicando coisas e eventos de tal forma que sejam acessíveis a cada um de nós e relevantes aos nossos interesses. Como é apresentado nas entrevistas que se verão mais adiante feitas na gruta com a população em geral.

Cada representação tende a tornar uma coisa desconhecida, ou não familiar em geral, em algo familiar. Universos consensuais são universos onde cada um de nós busca se sentir “em casa”, protegido das áreas de discordância e da incompatibilidade. Como resultado, a memória tende a predominar sobre a lógica, o passado sobre o presente, a resposta sobre o estímulo e a imagem sobre a “realidade” (MOSCOVICI, 2003).

Nossa confiança no familiar como o ponto de referência preferido é um fenômeno universal. Esse conhecimento também é útil para nós como um critério para julgar o desconhecido, o anormal etc.



Existem dois processos formadores das representações sociais descritos pelos pesquisadores: a ancoragem e a objetivação.

De acordo com Jodelet, ancoragem consiste na integração cognitiva do objeto representado – sejam idéias, acontecimentos, pessoas, relações etc. – a um sistema de pensamento social preexistente e nas transformações implicadas (SÁ, 1996, p. 37). Moscovici define que ancorar é classificar e denominar: coisas que não são classificadas nem denominadas são estranhas, não existem e ao mesmo tempo são ameaçadoras (Sá, 1998, p. 38). Em outras palavras, ancorar é encaixar o não familiar via processo de classificação. O processo de ancoramento cria um certo conforto ao sujeito na aceitação do estranho, do diferente. Decodificar o “novo”, o “ameaçador” é ação básica do sujeito perante ele. Como exemplo temos os discursos da Igreja Oficial na pessoa dos Bispos que tentam “ancorar” as peregrinações e o culto aos monges na impureza e na falta de conhecimento religioso dos caboclos e devotos que para lá se encaminham, fruto de uma religiosidade popular.

Objetivação, segundo Jodelet, consiste em uma “operação imaginante e estruturante”, pela qual se dá uma “forma” – ou figura – específica ao conhecimento acerca do objeto, tornando concreto, quase tangível, o conceito abstrato, “materializando a palavra” (SÁ, 1996, p. 39). Para Moscovici, objetivar é descobrir a qualidade icônica de uma idéia ou ser imprecisos, reproduzir um conceito em uma imagem (Sá, 1996, p. 40). Moscovici (2003) também a apresenta como coisificação – a conversão de idéias em coisa localizadas fora da mentalidade individual. Em outras palavras, objetivação constitui um processo de concretização para a realidade. A imagem torna-se concreta, física, cópia da realidade concebida. Para exemplificar a objetivação temos a imagem dos monges relacionados como pessoas ligadas à religião católica, quando na verdade eram peregrinos, curandeiros e conhecedores das ciências de cura e alívio da dor por meio das ervas e do que a natureza lhes dava.

A religiosidade popular é uma marca na Igreja Católica e situa-se dentro de um universo consensual. E, pelo que se percebe nos discursos das autoridades religiosas como o Bispo de Curitiba e de Florianópolis, há uma preocupação da igreja de descobrir os valores dessa religiosidade e purificá-la, levando o povo para um maior

conhecimento da doutrina católica, como vemos no depoimento de Dom Moacyr José Vitti, arcebispo de Curitiba:

Nós temos na Igreja uma grande marca da religiosidade popular. Após o Concílio Vaticano procurou-se assim uma grande purificação dessa religiosidade popular. Hoje pelo contrário, é uma descoberta de um grande valor que existe dentro do nosso povo e que nós precisamos aproveitar para poder conscientizar, para poder evangelizar, para poder transmitir esses valores evangélicos porque a religiosidade popular ela contém dentro de si uma raiz muito rica que leva então a Deus, que leva, através dos santos também dos grandes personagens que nós temos como o Padre Cícero, como nós temos o Monge da Lapa, como nós temos muitos outros santos populares que de fato atingem o povo e que o povo manifesta assim uma devoção muito grande. E nós não podemos desprezar esse valor que o povo possui. Agora no documento da V Conferência do Episcopado Latino-Americano Caribenho foi tratado de uma maneira muito especial a valorização desta religiosidade popular que o nosso povo da América Latina possui e é claro também do Brasil. Há esta preocupação atualmente da Igreja de procurar descobrir quais são os valores que o nosso povo tem nessa parte religiosa para poder, a partir daí, fazer uma catequese muito mais profunda, muito mais intensa, levando então, quem possui este valor para o conhecimento da doutrina católica para o conhecimento de uma participação muito mais profunda dentro da igreja. Hoje não há dúvida que nós não podemos desprezar essa religiosidade popular que existe no nosso povo, mas pelo contrário procurar estudar, aprofundar os valores que ela possui, para podermos ir chegando cada vez mais aos verdadeiros valores evangélicos (VITTI, 2007, informação verbal<sup>17</sup>).

A ancoragem se dá nesse discurso, quando o Bispo de Curitiba busca resgatar e purificar a religiosidade popular por meio de elementos constitutivos dessa prática, comparando com elementos presentes dentro da Igreja Oficial.

A dimensão de um "catolicismo popular" revela-se já no momento em que Monteiro procura apontar as condições sob as quais são gerados os movimentos religiosos, apelando eles também para a categoria de crise. Na caracterização da paisagem social e política das serras catarinenses, Monteiro (1974) coloca ênfase na qualificação dos laços que vinculavam chefes e subordinados em torno de grandes fazendas, buscando recompor as condições que permitiam uma conjugação entre consenso e coerção.

Nesse discurso do Arcebispo de Curitiba, encontram-se presentes representações de um universo, chamado por Moscovici de reificado, onde busca-se uma conscientização da religiosidade popular antes tida como "impura" pela própria

---

<sup>17</sup> VITTI, Moacyr José. Entrevista concedida ao presente trabalho. Curitiba, 2007. Informação verbal.

igreja. Porém ainda se conserva a idéia de purificação dentro do pensamento religioso, visto que nem tudo que nasce do povo pode ser considerado correto, puro e verdadeiro.

Também se encontra a idéia de ancoragem quando ele classifica os caboclos e peregrinos dentro de uma religiosidade popular, visto que buscam alento em uma pessoa, o monge, que não pertence propriamente à Igreja Católica. Dessa mesma forma de entendimento tem-se o depoimento do arcebispo de Florianópolis, apresentado a seguir.

A respeito da religiosidade popular e dos “profetas” ou “benzedores”, Dom Murilo Ramos Kriger, arcebispo de Florianópolis, diz:

Os centros de peregrinações "oficiais", isto é, aceitos hoje pela Igreja, começaram a ser visitados pelo povo antes de sua oficialização. O povo sentia-se atraído por um milagre, pela notícia de uma aparição de Nossa Senhora ou por algum fato extraordinário. A partir daí, a Igreja sentiu necessidade de se posicionar. Por isso, passou a estudar os fatos narrados, procurou conhecer as pessoas envolvidas, fez um sério discernimento e deu uma aprovação ou reprovação a tais peregrinações. Em outras palavras: se o povo não tivesse acorrido àquele determinado lugar, a Igreja não teria se sentido na obrigação de se posicionar. Nem tudo que nasce do povo, contudo, é puro, correto e verdadeiro. A religiosidade popular, em alguns casos, precisa ser corrigida e purificada. Quando uma peregrinação, romaria ou movimentação do povo envolve uma ou mais pessoas determinadas (benzedores, "profetas" etc.) há necessidade de (1º) verificar qual o equilíbrio psíquico-emocional delas (2º) e até que ponto o que fazem ou ensinam corresponde aos ensinamentos da Igreja. Temos, atualmente, Ritual de Bênçãos por ministros leigos. No documento de aprovação, do Vaticano, lê-se: “[...] certos sacramentais podem ser administrados, ao menos em certas circunstâncias especiais e a critério do Ordinário, por leigos revestidos de qualidades convenientes”. (KRIEGER, 2007, informação verbal<sup>18</sup>).

O Bispo de Florianópolis, por sua vez, observa a relevância das peregrinações uma vez que diz que os locais ou centros de peregrinações existem e são oficiais pela visitação do povo e não pela Igreja, que por sua vez se posiciona aprovando ou vetando esses centros. Dessa forma tenta “trazer pra si” esses peregrinos muitas vezes “abandonados” pela Igreja Católica, mas acolhidos por representações ou simbolismos não-oficiais que trazem um conforto espiritual.

Daí a importância conferida ao batismo que, efetuado pelo padre católico, transformava o patrão em compadre de seu empregado e padrinho do filho deste, e

---

<sup>18</sup> KRIEGER, MURILO RAMOS. Entrevista concedida ao presente trabalho. Florianópolis, 2007. Informação verbal.

legitimava, na esfera sobrenatural, as obrigações e os papéis que compunham a relação de dominação/subordinação. Ao criar uma exigência de respeito mútuo entre os compadres, o batismo contribuía para solidificar um sistema social e econômico cuja manutenção se assentava sobre um regime de subordinação "temperado" por representações de autonomia – o que, longe de ser um simulacro, refletia certas condições objetivas de existência.

A representação é o produto e o processo de uma atividade de construção mental do real pelo aparelho psíquico humano. Essa construção do real se efetua a partir das informações que o sujeito recebe dos seus sentidos, daquilo que recolheu ao longo de sua história e que fica na sua memória e do que lhe vem das relações com outros indivíduos ou grupos. Essas informações são categorizadas num sistema cognitivo, global e coerente, em graus variados que permitem fazer do mundo — ou de um aspecto do mundo — uma organização tal que ele possa compreendê-lo, agir sobre ele, se adaptar ou se evadir. Essa atividade de construção mental do real se efetiva seguindo as modalidades psicológicas e socialmente determinadas e interdependentes.

Por outro lado, temos também uma outra visão das peregrinações e das buscas pelas grutas e águas dos monges. Aqui trazemos o depoimento do bispo de Caçador, Dom Luiz Carlos Eccel, que diz, referindo-se ao batismo feito nas grutas em homenagem aos monges:

Para o caboclo é comum; para eles é um só batismo, no entanto em três momentos: é o batismo de casa, nas águas do João Maria e depois complementa na Igreja. E eu nunca criei problema, pois não vejo nenhum mal nisso, porque eles fazem isso de boa-fé. Não são três batismos, pra eles é um só em três momentos. Então pra que quebrar uma tradição se isso só traz o bem? (ECCEL, 2007, informação verbal<sup>19</sup>)

Dessa forma, percebemos que a criação das representações sociais pode sofrer variações e interpretações diferentes por parte das autoridades católicas que aqui classificamos no universo reificado. No caso do Bispo de Caçador, encontramos um discurso de quem faz parte do contexto do Contestado e dessas manifestações populares, haja vista que ele mesmo diz aceitar e apoiar essa religiosidade que só traz o bem para as pessoas.

---

<sup>19</sup> ECCEL, Luiz Carlos. Entrevista concedida ao presente trabalho. Caçador, 2007. Informação verbal.

O período em que eclode o movimento do Contestado é exatamente marcado por um "comprometimento da autonomia localista", devido a uma série de transformações. A modificação na correlação de forças e nas atribuições administrativas trazidas pelo regime republicano privilegiou as oligarquias estaduais, que introduziram novas variáveis nas dinâmicas políticas locais e novos instrumentos para o estabelecimento de compromissos com chefes locais e empresas capitalistas. Várias dessas empresas se instalaram em toda a região serrana, algumas adquirindo terras e expulsando "intrusos", outras se dedicando à exploração florestal e à indústria madeireira.

E segundo Ari Krüger (2007, informação verbal<sup>20</sup>), supervisor de cultura de Porto União, "*o monge, o santo foi uma criação do povo que precisava de uma motivação para superar a fome, o frio*", advinda da exploração dessas empresas que se instalaram na região do Contestado e semearam a fome e a pobreza por onde passavam. Essa acolhida feita pelo monge não foi realizada pela igreja oficial na época da guerra e da exploração da Lumber, daí o caráter popular da religiosidade encontrada na região.

A construção da ferrovia que cortava o sertão trouxera um grande contingente de trabalhadores migrantes, submetidos a um regime de trabalho bem distinto daquele que vigorava entre fazendeiros e agregados. Nessa situação:

Os 'coronéis', ou se tornavam incapazes de manter suas posições tradicionais de ascendência moral com relação a essa gente espoliada, ou então se associavam abertamente às forças espoliadoras, econômicas e políticas, que estavam surgindo (MONTEIRO, 1977, p. 46).

As condições objetivas do consenso tendem a desaparecer, em benefício de novas formas de violência e, com a ruptura da representação de igualdade, a coerção torna-se indisfarçável.

Joaquim Ribas, pesquisador do Contestado, também afirma que "*a linguagem do José Maria e do João Maria estava muito mais próxima do nosso sertanejo do que da igreja oficial*". Afinal o ofício católico não dizia nada para o caboclo que era e ainda é

---

<sup>20</sup> KRÜGER, Ari. Entrevista concedida ao presente trabalho. Porto União, 2007. Informação verbal.

muito místico e apegado à terra da qual tira o seu sustento e da qual ele foi tirado e largado às margens sem amparo algum. Essa linguagem oficial de nada servia para matar a fome e saciar a sede do caboclo explorado pelos latifundiários e pela madeireira.

A crise de todo o sistema social e político possui, para Monteiro, uma outra e necessária faceta, dada pela inversão de prioridades entre duas modalidades de batismo. Além daquele realizado pelo padre e no qual o padrinho é, em geral, o patrão do pai (compadrio interclasses), havia outro – como recurso de exceção, acionado na ausência do padre e por este admitido – realizado por um parente do pai da criança, sendo ele também o padrinho (compadrio intraclasse). Esse segundo batismo podia ser oficiado por monges e penitentes, caso de João e José Maria, personagens centrais do movimento do Contestado.

Naquele período, tornou-se mais importante ser batizado pelo monge do que pelo padre. Na verdade, as figuras do monge, do penitente e do beato revelam o significado mais profundo do que se chama "catolicismo rústico": enquanto a relação do fiel com o padre comporta necessariamente um elemento de exterioridade, representado pela ligação do padre com a instituição eclesial, a relação entre seguidor e beato (ou entre devoto e santo) funda-se exclusivamente sobre uma "tradição rústica".

Nos universos consensuais, os indivíduos são iguais e livres, podendo cada um falar em nome do grupo. Nos universos reificados, a presença de classes e papéis diferencia os indivíduos. Nesse universo, o discurso difere-se pela hierarquização, e é nesse universo que reside o problema.

A reificação define um lugar social para o sujeito impondo-lhe, de certa forma, um discurso que é mais do "lugar ocupado" do que do próprio sujeito social. A reificação implica que o homem é capaz de esquecer sua própria autoria do mundo humano, e mais, que a dialética entre o homem, o produtor, e seus produtos é perdida de vista pela consciência (BERGER & LUCKMANN, 1995, p. 123).

Para os sujeitos do universo reificado o discurso parece ser "empedrado", rígido, não produzindo representações novas, que simbolizem um campo social amplo, além dos conceitos reificados pelo grupo.

E como nos diz Padre Gilberto Tomazi (2007, informação verbal<sup>21</sup>), pesquisador do Contestado, *“a Igreja, enquanto povo de Deus, na sua religiosidade popular o reconhece. Por que nós vamos negar isso?”*., referindo-se ao monge, beatificado ou canonizado pelo povo. E a cada dia atrai peregrinos de todas as regiões. Daí a necessidade imprescindível da Igreja de não contrariar e nem se opor aos peregrinos e romeiros que buscam as águas santas do monge, pois se no universo reificado há uma dificuldade de se ressignificar objetos, instrumentos de devoção, no consensual isso acontece com o passar do tempo, como percebemos no culto aos monges.

Mesmo que a Igreja Católica ainda não tenha beatificado o monge e, outrora, inclusive o tenha desprezado, sem dúvida João Maria foi elevado a santo por muitos dos que o conheceram ou ouviram falar dele. Na atualidade, observa-se que diversos sacerdotes e bispos toleram a menção de “santo” para João Maria e inclusive promovem ou participam de romarias e outros eventos culturais e religiosos que resgatam essa memória.

Basta ver os depoimentos de Dom Luiz Carlos Eccel, bispo de Caçador:

O João Maria seria o São Francisco do século XX cuidando da natureza, das fontes.

Realmente ele era um homem de Deus, porque na verdade não se encontra nenhuma heresia de tudo aquilo que ouvi do povo enquanto pastor. Um homem que procurava encarnar a palavra de Deus e vivenciá-la de uma forma tão simples. Era um peregrino no meio desse povo tão sofrido, buscava valorizar esse povo, orientar esse povo de uma forma tão simples, ensinava como curar através da natureza, ensinava a rezar, veja bem, pregava o Evangelho tanto que levava consigo a Bíblia e a palavra de Deus era anunciada de uma forma simples através das suas parábolas que o povo entendia perfeitamente. Então se percebe em tudo isso uma presença muito forte de Deus, não tem como negar. As brigas com Frei Rogério foram questões, picuinhas, onde a Igreja não estava aberta para uma religiosidade popular, para uma igreja popular, uma igreja povo. Porque o espírito sopra onde quer, como quer, quando quer e cabe a nós como Igreja estar atento, aberto a estes sinais, ajudar o povo a discernir, a purificar, mas não destruir. Enfim se essa devoção faz as pessoas se voltarem pra Deus, por que a Igreja deveria ser contra? (ECCEL, 2007, informação verbal<sup>22</sup>)

Nesse sentido, o monge, no caso do Contestado, estava “a serviço e era a expressão da autonomia do mundo religioso rústico” (MONTEIRO, 1974, p. 81). A

<sup>21</sup> TOMAZI, Gilberto. Entrevista concedida ao presente trabalho. Caçador, 2007. Informação verbal.

<sup>22</sup> ECCEL, Luiz Carlos. Entrevista concedida ao presente trabalho. Caçador, 2007. Informação verbal.

afirmação dessa autonomia, para Monteiro, torna-se, diante da crise estrutural que envolve todo um sistema político, econômico e social, um ponto de apoio para o estabelecimento de uma nova ordem — na mesma medida em que contrasta radicalmente com a dependência interessada dos "coronéis" para com as oligarquias e as novas forças econômicas e com a dominação desencantada sob a qual os sertanejos viviam.

A idéia de autonomia já aparece na própria caracterização, feita por Monteiro, desse "catolicismo rústico", que segue linhas bastante próximas daquela de Queiroz (1957), ambos concordando que se trata de algo amplamente disseminado nas populações rurais — ou rústicas — de todo o Brasil. Queiroz considera a "religião rústica" como um dos elementos da "cultura rústica", produto da adaptação do catolicismo português a um meio cuja estrutura eclesial era débil. Mesmo quando se fortaleceu essa estrutura, os leigos continuaram tendo papel privilegiado.

Para caboclos que viviam em um mundo hostil, a religião havia adquirido "uma utilidade palpável e concreta" (QUEIROZ, p. 102). Monteiro considera impossível não distinguir em uma grande tradição cristã as raízes desse "catolicismo rústico"; nota ainda que ele floresceu, em boa parte, pelas atribuições que a Igreja reconhece aos leigos; mas também prefere enfatizar sua autonomia em relação ao catolicismo oficial, manifesta, para ele, nas "práticas mágico-religiosas curativas", nos "recursos de autodefesa e proteção" e na "tradição das festas dos padroeiros locais", as quais, se não hostilizam os agentes eclesiais oficiais, tornam sua presença dispensável (MONTEIRO, 1974, p. 83-85).

Alba Zaluar (1986) nota que, como regra geral, todos esses trabalhos compartilham de uma concepção questionável de "religião popular", opondo seus aspectos "utilitários" à idéia de "preocupações morais", e tentará demonstrar (ZALUAR, 1983) como uma religião bastante "prática" possui uma "lógica" complexa. Entretanto, há outra dimensão igualmente importante nessa concepção de "religião popular" ou "rústica": ela expressa a centralidade que esses mesmos trabalhos atribuem à noção de autonomia. Para Maria Isaura P. de Queiroz, isso se associa à própria tese da dualidade da sociedade brasileira. Para Monteiro e Della Cava, o "catolicismo rústico" e a "religião popular" representam a contraface — positiva no caso do primeiro e com um



estatuto mais ambíguo, no caso do segundo – da dependência da política local, reintroduzindo, assim, a concepção de uma esfera autônoma em sua constituição e dinâmica.

No universo consensual, todos podem discursar que o valor para as representações é o mesmo, o que não ocorre no universo reificado. Nesse sentido, temos o depoimento do folclorista do Contestado Vicente Teles, que diz o seguinte:

Política é gene dos países moralmente sadios e a politicalha é a malária dos povos de moralidade estragada.

Se cometeu (*sic*) tantas barbaridades nesses sertões...então com quem que eles iriam se apegar?

Com a memória do carisma deixado pelo primeiro monge, aí veio o segundo se dizendo daquele monge irmão.

Analisando os três monges, situando bem que um era **religioso**, que outro **político** e que o outro era **guerreiro** e que todos usaram a credence, a energia espiritual sob o signo místico da fé para dar forças, porque eles não tinham armas e não tinham organização. Então tinham que contar com a cumplicidade dos céus.

Fanático é assim: quando é rico que tá (*sic*) rezando é piedoso, quando é pobre é fanático. Primeiro monge religioso, segundo político, terceiro guerreiro. Quem foi o mais santo?

No meu entender a coragem de matar é do bandido, é do assassino, é do tirano [...] a coragem de morrer é do soldado, é do missionário [...] é do advogado decente, sério, é do político honrado, ético, é do juiz [...] agora quando se junta a coragem de morrer com a determinação de dar a vida pela de outrem o autor de tamanha coragem deixa de ser um herói para ser um mártir e ser um santo.

Então quando perguntam qual foi o mais santo. Os outros deixaram palavras, mas o Zé Maria predisse a sua morte: “eu irei na frente, morrerei no primeiro combate e levarei comigo o meu inimigo e ressuscitarei um ano depois. [...] ressuscitou sim, vocês não estão falando dele?

Só morrem as causas pelas quais ninguém morre; quem tem mói e quem não tem mói também; no fim todos ficarão iguais. Ele afirmava isso: a igualdade.

Eram três que eram um; diferentes na idade, na fotografia, na origem e na estatura, mas para os caboclos era o mesmo. Então nós vamos ver mas como eram o mesmo de que jeito; sim [...] não tá (*sic*) cheio de Nossa Senhora disso, daquilo, Nossa Senhora de Lurdes, Salete; mas não é a mesma mãe de Cristo que eles falam? Pra eles era a mesma fonte era a mesma força, era a mesma energia divina que vinha ali [...] redivivo. Todos os monges eram um só: dois João e um José todos Maria (TELES, 2007, informação verbal<sup>23</sup>).

Aquele que crê, crê na eficácia protetora do “santo”, é nele que deposita sua esperança – independentemente do posicionamento da Igreja – e isso lhe basta. Essas são algumas das principais impressões que colhemos na análise do processo de santificação popular em torno dos monges do Contestado, visto aqui não como um

<sup>23</sup> TELES, Vicente. Entrevista concedida ao presente trabalho. Irani, 2007. Informação verbal.

estudo de caso, cujo enfoque seguiria por outras trilhas, mas um exemplo do fato concreto de nosso estudo – a construção, a consolidação e a expansão de um culto de piedade popular, cuja essência se encontra também em tantas outras manifestações piedosas de fé.

Apresenta-se também a idéia de que o monge permanece vivo na vida e na alma daqueles que o buscam seja por questões religiosas ou por questões de pesquisa. São três monges que no imaginário popular se tornam um só, cada qual com sua característica específica, mas que unidas tornam a representação dos monges muito forte e presente no povo.

Serge Moscovici (2003) avalia que os devotos dessas práticas sentem que os santos se engajam a favor deles nas dificuldades cotidianas: doenças, problemas familiares, assuntos de amor, desemprego, endividamentos, entre outros. Por isso, o fiel sem qualquer mediação sacramental ou clerical estabelece uma relação contratual com o santo, não importa se oficial ou oficioso, em vista da obtenção de uma graça ou benefício, uma vez que os devotos recorrem a quaisquer argumentos para justificar sua fé, ainda que tenham que driblar os eventuais controles da Igreja. Para tanto, valem simpatias, gestos mágicos, orações, tudo com a intenção de transformar a alma dos mortos em intermediários para a solução dos mais variados problemas. A contrapartida é o reconhecimento e a gratidão.

Os lugares onde esteve 'o monge' tornaram-se focos de convergência da religiosidade cabocla, onde o 'santo' espargia os benefícios. Suas marcas permanecem tanto em portas de casebres, como em casas de pessoas mais abastadas de todo o sertão; em algumas, ainda continuam gravadas, a fogo, em maiúsculas, as iniciais do monge: J.M.A (THOMÉ, 1999, p. 116). Também algumas orações permanecem pregadas à porta ou guardadas em local apropriado. São orações muitas vezes mal redigidas e de difícil entendimento, devido aos erros gramaticais, por falta de caligrafia, ou devido ao tempo e às traças; mas que invocam a proteção do São João Maria e expressam a fé no santo.

Também encontramos, no universo consensual, locais por onde o monge passou e deixou sua marca, seja como gruta (FIGURA 8), como pocinho (FIGURA 9) ou como cruzeiro (FIGURA 10).

Como podemos observar no mapa, muitos lugares por onde o monge passou se tornaram lugares de peregrinação e romarias, freqüentados até hoje por descendentes do Contestado que preservam a memória destes “santos” do povo caboclo. São grutas espalhadas por toda a região do contestado e fora dela que não constam no mapa da figura 8.

É nessas grutas que se encontra presente a fé do povo peregrino em busca de respostas às suas inquietações e também energias para revigorar essa crença que perpassa gerações e permeia o imaginário do povo que ora conhece a história dos monges e do Contestado, ora conhece a força que tem o monge do Contestado ou acredita buscar apenas mais uma força divina para superar as aflições que atingem esse povo.

São grutas que perpassam os sertões de Santa Catarina e Paraná, indicando que o monge não tinha descendência nem escolhia região política para descansar, bastava ter um lugar para descanso das caminhadas e para restaurar as forças.

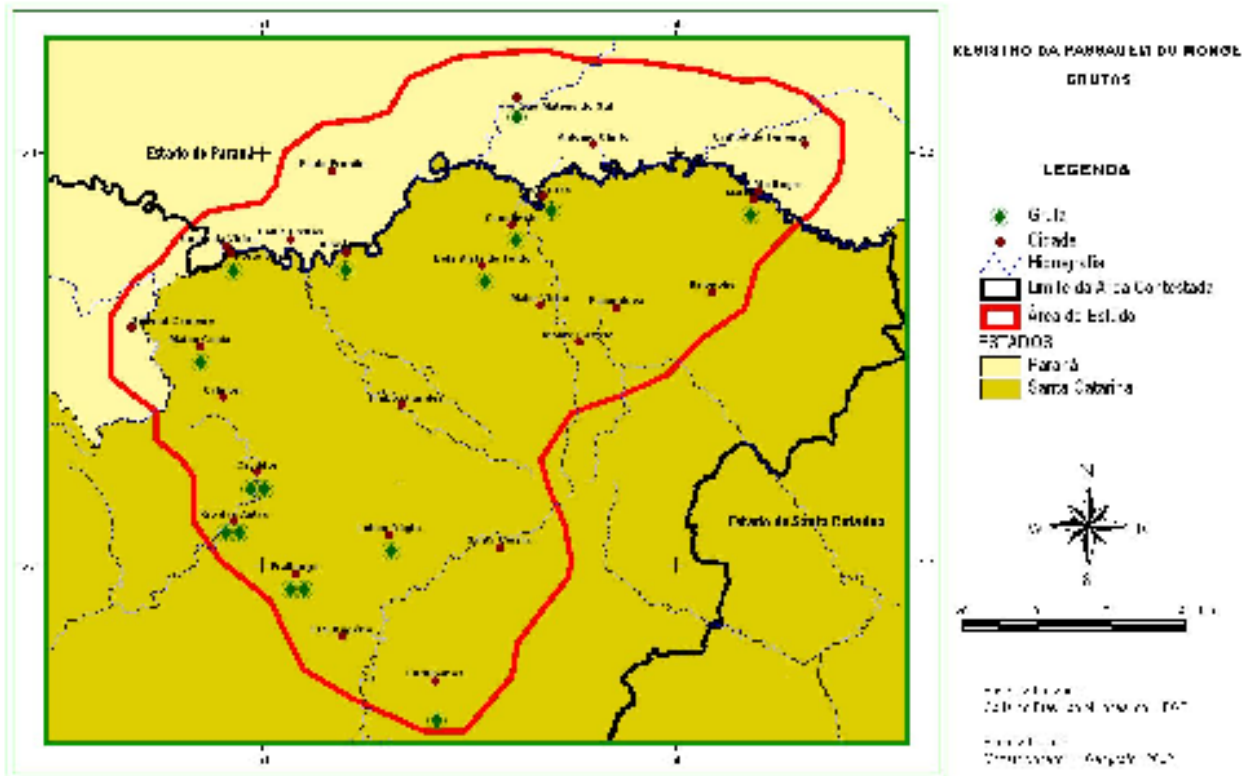


FIGURA 8: GRUTAS DO MONGE

FONTE: Organizado por NOGAROLLI (2008)

Na gruta de Porto União, foco central de nossa pesquisa, podemos perceber o grande fluxo de peregrinos de todas as regiões e também religiões, que vinham fazer sua oração em busca de uma graça, como se percebe nos seguintes relatos colhidos na Sexta-feira Santa:

*“Eu tenho muita fé nele, ele é muito poderoso. Qualquer coisa pedia a São João Maria e ele ajudava naquele pedido. Qualquer coisinha diferente a gente toma aquela água com fé e melhora.”* Tereza<sup>24</sup>

*“Ele é meu médico. São João Maria é querido de tudo que é religião. Quando a gente vem batizar uma criança aí faz uma oração e Ele é o padrinho.”* Zulmira

*“Muita gente já conseguiu graças aí né, assim curas de alguma coisa então considera santo. Eu venho na gruta por devoção, respeito e acredito na força do monge. Aqui é um lugar de sossego. Vim fazer o batizado da filha de minha sobrinha.”* Nilton

*“A gente acredita bastante no monge. Os padres não são contra. A gente acredita na força da água do monge. Isso aqui fazem bastante porque tem crianças que não é batizada então batizam aqui mesmo pra proteção de tosse comprida e outros males. Eu acho que não custa nada a gente acreditar em certas coisas porque tudo vem pela força do espírito e a gente faz isso pela fé.”* Paulo Mendes da Silva.

*“A gente se sente bem na gruta. Foi São João Maria que deixou a água benta. Ela cura tudo”.* Marli

*“Em nome de São João Maria a gente batiza. O padrinho é São João Maria. As crianças tão doente...vem ali e lava a criança na água...e quem tem fé se cura”.* Leonor

Percebe-se, nesses depoimentos, que o monge está vivo e presente no meio da crença deste povo herdeiro do Contestado. Nessas grutas encontramos a água, dita benta pelo povo, pois por onde o monge passava, ali deixava sua marca, com um olho d'água ou cruzeiro. Esses marcos veremos mais adiante.

Para todas as religiões e culturas do tempo presente e do passado, a água, em um dos seus significados, simboliza a vida e possui uma dimensão sagrada. Nenhuma revolução religiosa pôde abolir o culto das águas (CABRAL, 1960). É um mistério

---

<sup>24</sup> As entrevistas a seguir foram concedidas para o presente trabalho na Gruta de Porto União, na Sexta-feira Santa de 2007, e transcritas *ipsis litteris*.

fascinante e tremendo, constituído de um elemento material e racional e de outro, estranho, subjetivo ou irracional. O conhecimento pleno sobre as águas jamais será alcançado pelos humanos. Elas possuem algo sobre o qual o ser humano não consegue falar, nenhuma linguagem humana o consegue explicar.

João Maria, além de insistir no cuidado para com as matas e animais, atribuía um valor especial para as fontes e nascentes de água. Um dos símbolos preferidos e mais usados por ele é, sem dúvida nenhuma, a água da fonte, a água das nascentes, a água que nasce na rocha, a água fresca, limpa e cristalina. Essa água não era, para ele, apenas um símbolo sagrado e que merecia o máximo de cuidado da parte dos seres humanos. Ela era também um remédio usado para curar muitas pessoas das mais diferentes enfermidades. Era através da água pura, ou quando muito, misturada e fervida com algumas ervas medicinais, “que o Cristo sofredor se voltava para o enfermo e o curava”.

Tomar da água abençoada pelo santo ou saciar a sede na mesma fonte onde o santo se saciou, ou ainda, batizar as crianças nas águas do santo, é hoje, para muitos descendentes do Contestado, uma fonte de graças e bênçãos divinas. Ainda hoje, muitas pessoas saem de seus lares e caminham diversos quilômetros ou viajam de uma cidade para outra à procura de uma fonte benzida por João Maria, para batizar seus filhos, para beber ou à procura de cura para os mais diferentes tipos de enfermidades.

É o que vemos nos seguintes relatos:

*“A gente tem muita fé nele. Tem que ter fé. Quase todas as gerações nós trazemos pra batizar no pocinho de São João Maria”.* Mário da Silva batizou a prima Geovana.

*“Desde que a gente era criança, o pai, meu avô sempre era muito dedicado a São João Maria. Todas as crianças eu trago aqui pra batizar. Eu o vejo como santo”.* Joana.

É comum ouvir-se dizer que, “mesmo nos tempos das mais prolongadas estiagens, a fonte de João Maria nunca secou, as outras sim.” Como nos relata Josetti Domohroski<sup>25</sup>, curadora do museu de Matos Costa – SC:

---

<sup>25</sup> Entrevista concedida ao presente trabalho. Matos Costa, 2007. Informação verbal.

Em 16 de fevereiro de 1896 o monge pousou na fazenda Campo Alto, fica aqui a 2 km de Porto União, e lá tem pocinho também [...] a água é limpa, seca o rio do lado, seca o banhado ao lado mas aquele pocinho não seca.  
Dois cavaleiros passaram pelo monge e pediram água e o monge só disse: arranca aquela vassoura que tem água. E ali encontraram.

Vale citar pelo menos um fato marcante acontecido em meados do século XIX em relação à questão da qualidade ou das propriedades terapêuticas das fontes de água que João Maria utilizava e que o povo considerava santas. Realmente elas chegaram a ser averiguadas e se tornaram motivo de muitas discussões e controvérsias. No dia 18 de julho de 1848, o governo da então província de São Pedro designou o médico Tomaz Antunes de Abreu para fazer uma pesquisa e verificar se a água de uma fonte situada em Santa Maria da Boca do Monte (RS) possuía ou não propriedades curativas.

As conclusões da pesquisa, depois de analisar muitos pacientes que às águas recorriam, afirmavam que as águas não possuíam propriedades curativas, pois eram iguais às demais águas existentes na região. Mas a pesquisa também não deixou de relatar que, ao menos alguns dos doentes que para lá se dirigiam, realmente voltavam curados. Diz o médico (FACHEL, 1995, p. 80) que, “dos duzentos doentes que foram por ele observados, treze se restabeleceram, cinquenta e um obtiveram melhoras e os demais ou pioraram ou continuaram no mesmo estado.” Já um testemunho ocular, oferecido por Felicíssimo (Ibid, p. 26), revela que:

O certo é que algumas curas houve, porque a fama das virtudes curativas da maravilhosa água ecoou por todos os recantos da Província, tornando aquele, outrora alegre sítio, ameno e pitoresco, num verdadeiro campo de concentração de doentes de todas as idades.

Quanto aos relatos de cura, temos o seguinte:

Eu venho aqui sempre porque uma vez eu tava...tinha umas feridas no pé e na terceira vez quando eu vim desapareceu na hora que eu vim lavar [...] na terceira vez que eu vim quando eu ponhei (*sic*) a mão na água pra jogar nos pés eu já vi que não tinha mais, nem tinha percebido que tinha desaparecido. Eu vim aqui pedir a Deus que me curasse pela água do monge. Luis<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Entrevista concedida ao presente trabalho. Gruta de Porto União, 2007. Informação verbal

É claro que a crença nos “olhos d’água” de São João Maria, como miraculosos e curativos, varia de um lugar para outro. Isso se percebe no fato de os cuidados para com eles também variarem muito. Alguns permanecem cercados e cuidados, outros foram abandonados, alguns apenas lembram João Maria, outros são palcos de romarias.

Assim nos relata Padre Moacyr<sup>27</sup>, pároco de Porto União – SC:

A fé do povo tornou essa água santa, benta, sagrada. Tanto que esse povo visita esses locais. Essa devoção popular, esse respeito que tem por João Maria, esse batismo nas águas, a Igreja respeita e tem até orientação da Diocese que a gente valorize essa manifestação, não negue; porque é algo que faz parte da história, da cultura, da presença do João Maria neste local. A Igreja respeita e sabe quanto é importante essa manifestação do povo neste local. Existe sim o batismo nas águas do João Maria, existem as grutas espalhadas por aí, o povo freqüenta, o povo vai, demonstra muita fé, acredita muito em João Maria, acredita até que ele cura, que ele faz milagres e a Igreja respeita

E percebemos que há diversos “pocinhos” espalhados pela região do conflito do Contestado (FIGURA 9).

---

<sup>27</sup> Depoimento concedido para o presente trabalho. Porto União, 2007. Informação verbal.





Além das grutas e dos pocinhos referentes aos monges do Contestado, temos também as cruzes. Ao nome do território brasileiro, por duas vezes, foi incluída a cruz. Inicialmente foi chamado de Ilha de Vera Cruz e depois, Terra de Santa Cruz. À medida que ia sendo construída a história da civilização brasileira, as cruzes e os cruzeiros multiplicavam-se cada vez mais. Seja a partir da devoção popular ou como expressão da religião católica oficial, a cruz sempre foi um símbolo de destaque e que se constituía como parte da identidade do povo brasileiro e da fé cristã.

Muitos beatos e eremitas leigos foram protagonistas e propagadores da fé cristã, tendo como referência simbólica fundamental a cruz. Dentre eles, o Monge João Maria é uma figura notória. Muitos cruzeiros e cruzes erigidos na região do Contestado e mesmo no Sul do Brasil e São Paulo, desde meados do século XIX até a primeira década do século XX, são a ele atribuídos.

Em todos os lugares por onde passava, o monge plantava ou pedia que plantassem cruzes. Em diversas cidades da região, estas se conservam praticamente intactas e são preservadas, cercadas de cuidados e rodeadas, muitas vezes, de velas a queimar, até hoje. Quase sempre essas cruzes são chamadas de "cruz do monge" ou "cruz de São João Maria." Mesmo quando houve substituição das antigas por novas cruzes, a "substituição" logo cai no esquecimento. O povo faz questão de lembrar e propagar a idéia de que aquela cruz, mesmo que substituída várias vezes, é a verdadeira cruz de São João Maria, feita e plantada por ele. Assim como o santo "não tem morredô", também as suas cruzes permanecem para sempre. É como se a cruz de São João Maria tivesse uma espécie de proteção que impedisse o tempo ou os cupins de a consumirem (CABRAL, 1960).

As cruzes erigidas por João Maria, nos lugares onde pousava, normalmente eram de cedro, madeira que facilmente brota, e assim muitas delas brotaram, tornando-se árvores, e isso era considerado um milagre. Muitos desses lugares passaram a ser respeitados como se fossem espaços sagrados. Então, eram cercados e cuidados e o povo passava a se reunir para aí rezar.

Muitas cruzes eram plantadas no alto dos montes e, para isso, a explicação mais comum é a que, sendo a cruz plantada no alto de um monte, toda a região se tornava protegida, especialmente da peste, das guerras e das tormentas. Ela era

erigida no alto dos montes, para que o seu alcance fosse maior. Todo o território, donde ela pudesse ser vista, estaria sob a sua proteção. Além das cruzes ou cruzeiros plantados no alto dos montes ou no centro das vilas e cidades e nas proximidades das casas, inúmeras outras cruzes são plantadas, feitas ou desenhadas, invocando a proteção de Deus e a intercessão de “São” João Maria.

A devoção à cruz foi muito incentivada pelos monges. Assim como Jesus Cristo crucificado se identificou com os sofredores, também estes, aos poucos, foram se identificando com a cruz, com os crucificados deste mundo. É possível que hoje muitos descendentes do Contestado, ao adorarem a cruz ou o Cristo crucificado, lembrem seus pais que foram mortos ou que carregaram pesadas cruzes no Contestado. E essa identificação com o Cristo morto na cruz e com João Maria que muito incentivava a devoção à cruz simboliza, no Contestado, tanto quanto na tradição cristã, esperança, redenção e libertação.

E para ilustrar esse simbolismo da cruz presente no Contestado, apresentamos algumas localidades onde encontramos alguma cruz referente ao monge (FIGURA 10).

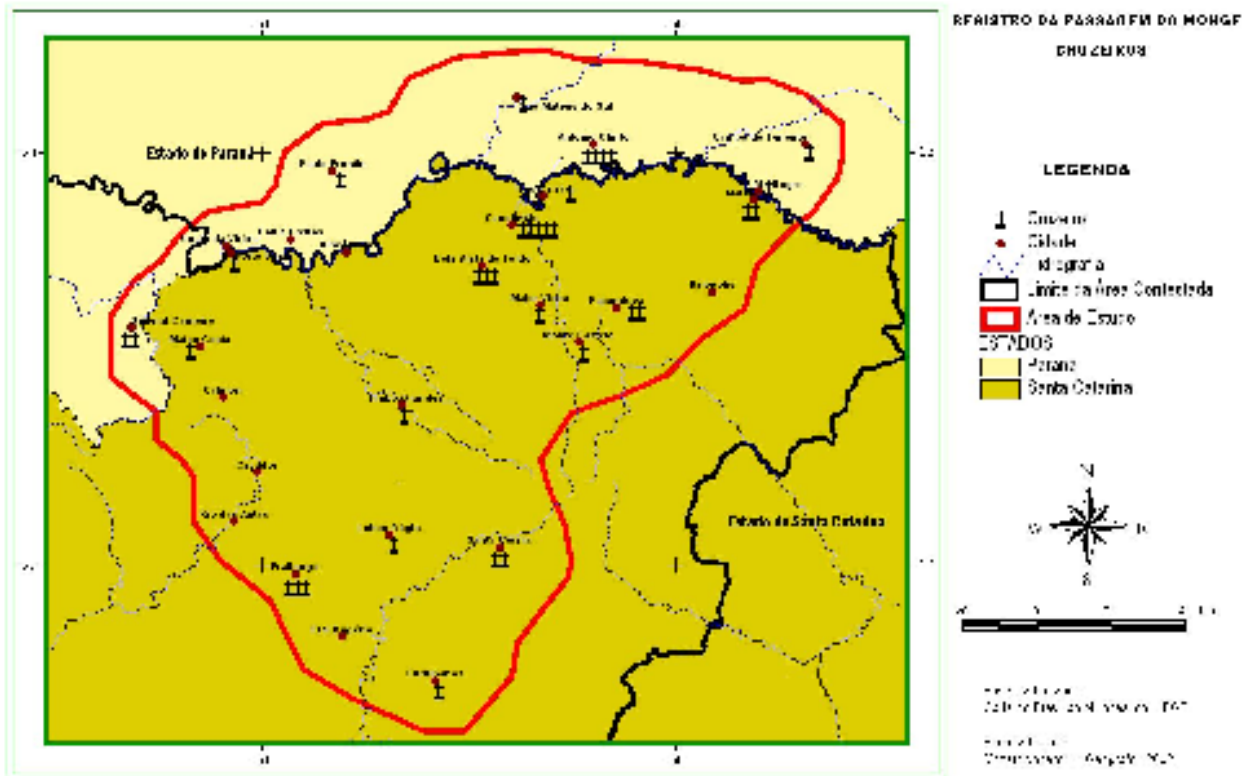


FIGURA 10: Cruzeiros da passagem do monge

FONTE: Organizado por NOGAROLLI, (2008)

O personagem João Maria, ainda muito presente na memória coletiva dos descendentes do Contestado, não é tido propriamente como um messias, mas é lembrado como alguém que se parecia com Jesus Cristo, como alguém que vivia segundo o Evangelho que, também, anunciava. Muitos descendentes do Contestado atribuem a João Maria certas características da personalidade, palavras e atitudes de Jesus, tais como o seu total despojamento, certo tom apocalíptico e profético em suas palavras, a atitude de acolhimento a todos e um amor especial pelos mais pobres e doentes, o poder de curar e fazer milagres, alguém que questionava os poderosos e as estruturas opressoras.

Pode-se afirmar que houve e ainda há, por opção da comunidade cabocla do Contestado, um catolicismo popular que sobrevive, não tanto à margem da hierarquia e da doutrina católico-romana, mas que é professado e vivido no cotidiano da cultura popular, segundo a sabedoria popular, e que se manifesta num culto às imagens, nas inúmeras orações, bênçãos e promessas, nas curas milagrosas e na profecia, no anúncio de castigos de Deus e que o fim do mundo está próximo e outro mundo é possível.

Milagroso, curandeiro, profeta, benzedor, monge, peregrino, eremita, santo, pai, paizinho, enviado ou amigo de Deus, João de Deus ou simplesmente João Maria (de Agostini, de Jesus, ou de Santo Agostinho) são alguns dos muitos nomes ou adjetivos atribuídos a esse personagem mítico tido, pelos remanescentes do Contestado, como homem bom, do bem, pessoa simples, gente do povo, humilde, de pouca fala, sozinho, alguém que sabe ouvir, que fala com poder e a todos convence, que não é homem de duas palavras e anuncia o que está por vir, que se compadece dos que estão doentes ou sofrendo de qualquer mal, que tem poder sobre maus espíritos, detesta a falsidade, o orgulho, o acúmulo de riquezas, é homem pacífico, busca o governo de Deus para a terra e condena o governo dos homens, da república, alerta para o fim do mundo e chama à conversão, ao abandono do desrespeito, da inveja, da má-criação e dos pecados.

É alguém que soube identificar-se com aquela gente simples, ensinou sobre plantações, remédios, rezas, maneiras de ser e de agir, o que e quando se devia ou não falar, adorar, esperar, quais e quando os santos deviam ser invocados e

reverenciados e do que deveriam se afastar e libertar. Enfim, foi sentido e recebido como um modelo de vida, modelo que deveria ser seguido e respeitado.

João Maria peregrinava por esta região, levando à população palavras de alerta, ânimo, conforto e esperança. Não tinha em mente conduzir o povo a uma espécie de fanatismo religioso, pois sequer aceitava que se agrupasse em torno de si; mantinha distância das vilas e cidades, preferindo apenas o contato com o povo nos distantes sertões, onde o assistia em suas necessidades, não se oferecendo, mas sendo chamado; não usava armas, era pacífico e jamais admitiu ou induziu os caboclos do Contestado a práticas de violência. Seus modos de pensar, sentir e agir é que influenciaram a população mística da região.

E qualquer povo, especialmente os que vivem em situações semelhantes à do Contestado, possui uma esperança de libertação. Acredita que virá alguém, “como-Deus-que-ouve-e-liberta”, no qual encontrará razão para viver e morrer. E este, que poderá ser um profeta ou um enviado de Deus, lhe oferecerá consolo diante da morte, lhe devolverá o sentido da vida, ensinará o caminho que o libertará das garras da violência, do desprezo e opressão e o conduzirá rumo ao horizonte de esperança, à “cidade santa”.

Finalmente, pode-se afirmar que há um rico universo simbólico em torno do qual vive o homem do Contestado. E esse universo inclui, além de uma linguagem de imaginação poética, uma variedade de ritos, mitos, artes e religião que tecem o emaranhado de sua experiência humana. Há uma verdadeira rede de símbolos e significados que, além de situar o homem do Contestado na história, lhe oferecem um sentido para a existência. Assim como qualquer outro ser humano, também este do Contestado vive não em um mundo de fatos nus e crus, mas antes, em meio a emoções imaginárias, esperanças e temores, ilusões e decepções, em suas fantasias e sonhos.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A concepção de mundo construída pelo povo camponês do Contestado era repleta de religiosidade. Esta era a representação historicamente possível de ser por eles trabalhada. Analfabetos, isolados do restante do país, vivendo da obtenção apenas dos mínimos vitais, no interior de uma estrutura coronelista, inexistiam condições concretas que permitissem aos sertanejos o encaminhamento secular e político de sua rebeldia à marginalizadora ordem oficial vigente.

Mas, não obstante todas as limitações, os caboclos ergueram as cidades santas e nelas organizaram a irmandade<sup>28</sup>. Os fortes laços fraternais unindo as pessoas, a comida inicialmente farta, a participação de todos na construção e na manutenção da vida em comum, os próprios desacertos das primeiras incursões das forças policiais, são elementos demonstrativos de que no interior dos redutos a vida era melhor, distinguindo-se da ordem em curso no mundo a sua volta. Nesta fase de crescimento do movimento rebelde é que ocorreu a elaboração, pelos caboclos, de sua própria visão de mundo, com uma prática que lhe foi correspondente.

Significou o momento não apenas de criação da irmandade, mas também da realização de ações ofensivas impetradas por ela sobre pontos caros e representativos da ordem capitalista em constituição. Os sertanejos foram sujeitos da história ao construírem a irmandade, seu inequívoco manifesto de rejeição à ordem capitalista em curso. A irmandade, entretanto, ao demonstrar ser insuficiente para vencer essa ordem em constituição, foi esmagada por ela, pela intermediação de cerca da metade do Exército da República Velha, deslocado, na época, para o interior da área contestada.

O movimento messiânico, como foi o que descrevemos no Contestado, é aquele em que o número maior ou menor de pessoas, em estado de grande exaltação emotiva, provocada pelas tensões sociais, se reúnem no culto a um indivíduo considerado portador de poderes sobrenaturais, e se mantêm reunidas na esperança mística de que serão salvas de uma catástrofe universal e ingressarão ainda em vida

---

<sup>28</sup> O conceito de irmandade é apropriado de Marli Auras, (1995).

num mundo paradisíaco: a terra sem males, o reino dos céus, a cidade ideal (QUEIROZ, 1966, p. 287).

Essa definição parece-nos bastante exclusiva para que não se incluam outras formas de agitação ou atividade religiosas, nem determinados fenômenos de dominação carismática que não impliquem a idéia de salvação coletiva dos crentes ainda nesta vida, nem sequer as crenças e ideologias utópicas que nunca chegaram a cristalizar-se num movimento de massas em torno de um Messias.

Por outro lado, julgamos que seja suficientemente inclusiva para compreender aqueles movimentos que se processam mesmo quando os crentes não se reúnem ao próprio indivíduo considerado o Messias vivo, desde que o façam para aguardar a sua parusia, ou se congreguem na presença apenas de um emissário ou intermediário. Em alguns movimentos, só após a morte de um profeta ou de um intermediário entre a coletividade e qualquer personagem mítico, é que surge a idéia de que o Messias tinha vivido entre os fiéis sem que estes o houvessem percebido.

Se remontarmos aos antecedentes da eclosão messiânica, verificamos que não havia, antes de 1912, nenhuma atitude de rancor ou hostilidade aberta por parte dos sertanejos contra os padres católicos que criticavam sua religião rústica. Mas é necessário distinguir entre a religião rústica tal como era praticada em tempos normais e a santa religião depois seguida nos redutos. Parece-nos que a primeira foi o ponto de partida desta última, porém, logo que esta se desenvolveu, diversificou-se tanto daquela que não podem mais ser confundidas. Em relação à primeira, os padres, particularmente os franciscanos alemães, mantinham o intento de reformá-la pela palavra e pelo exemplo, a fim de adaptá-la ao tipo de catolicismo recentemente importado junto com os mesmos frades. Neste sentido, não se pode negar, conseguiram eles alguns êxitos. Entretanto, nada puderam contra a santa religião.

Podemos julgar e condenar essa santa religião? Acreditamos que não, pois ela qualitativamente era diversa do catolicismo romano, mas também o era da religião rústica. De um certo momento em diante, percebe-se que Deus, para os sertanejos em armas, não é mais Jesus Cristo. É possível que eles não tivessem plenamente consciência disso, tal como os primeiros membros da Igreja primitiva certamente ficariam escandalizados se alguém não mais os considerasse judeus piedosos.



Consideramos que a santa religião de José Maria chegou a esse limite em que surgem um novo Deus e uma nova revelação. Na prática, os sertanejos em armas deixaram de ser cristãos. Abandonaram o Deus dos grandes fazendeiros e passaram a tomar por verdadeiro Deus um homem que em vida tinha sido, tal como a maioria deles, caboclo pobre.

Acreditamos que o que aconteceu na Guerra do Contestado foi consequência dos problemas sociais, econômicos e políticos da República Velha, especialmente no meio rural.

As novas formas de trabalho introduzidas no campo, sobretudo o trabalho assalariado nas grandes empresas, não levaram em conta a realidade local. Os sertanejos eram sempre vítimas: das companhias estrangeiras, que tomavam as terras desapropriadas e expulsavam seus moradores; dos imigrantes europeus, que ocupavam um espaço que sempre pertencera aos camponeses locais. No meio dessa disputa, havia a luta dos coronéis pelo controle das terras, do eleitorado, dos cargos públicos, do poder.

Os sertanejos, abandonados pelas autoridades, encontraram refúgio no messianismo. A solidariedade e a crença em dias melhores, com a ajuda de santos, curandeiros e “monges”, foram os laços que uniram milhares de pobres caboclos do Contestado.

O movimento foi considerado perigoso pelos coronéis, pelas autoridades políticas e pela Igreja e, como outros movimentos messiânicos, este acabou sendo também liquidado pela República, em nome da lei e da ordem.

A impressão que se tem, ao pesquisar sobre esse processo de ressignificação, é que tudo o que faz sentido à vida ou à cultura popular dos descendentes do Contestado e que seria próprio de José Maria ou de outros líderes místicos importantes da comunidade cabocla, aos poucos foi sendo ressignificado e passou a ser atribuído a um só modelo de vida e santidade, que é João Maria. Isto é, com o passar dos anos João Maria foi herdando sabedoria, valores, princípios, atitudes, enfim, uma mensagem-modelo que servisse de guia ou que desse sentido para a comunidade cabocla do Contestado. Isso se percebe no fato de que muitas histórias e acontecimentos da atualidade são a ele atribuídos.

Evidentemente que hoje, de município para município, de localidade para localidade, de pessoa para pessoa, a extensividade da devoção varia e também variam a maneira de expressarem e vivenciarem essa mesma devoção. De qualquer modo, constatou-se, nesta pesquisa, que São João Maria foi e continua sendo homenageado, invocado e venerado por meio de novenas, ladainhas, terços, promessas, visitas aos lugares sagrados, romarias, entre outros tantos rituais e manifestações de religiosidade que preservam a sua imagem, mensagem e mística. Com o passar dos anos a “imagem”, ou melhor, o imaginário sobre João Maria acumulou novos significados. Se nos primeiros tempos ele era tido basicamente como um homem do bem e conselheiro, hoje, ele situa-se no mesmo nível de outros santos venerados pelos católicos.

É possível também afirmar que em torno de João Maria foi sendo construída uma identidade social na região do Contestado e, em parte, também em todo o Estado de Santa Catarina, para não dizer no sul do país. É claro que essa identidade está sempre em processo de construção. Diversas iniciativas populares, também alguns governos estaduais e diversos governos municipais e outras instituições dedicaram grandes esforços e investiram recursos nessa perspectiva. Porém, mais do que considerar as iniciativas governamentais e institucionais, esta pesquisa procurou compreender o processo de construção da identidade do Contestado, a partir da verificação, no meio popular, de como são nutridos sentimentos comuns, expressados valores, sonhos e palavras que, de alguma forma, preservam ou edificam uma identidade social em torno de João Maria e de sua mensagem.

Esta pesquisa assumiu uma grande responsabilidade. Por um lado, a defesa dos descendentes do Contestado como possuidores de uma “identidade cultural” e de uma significativa experiência religiosa que precisam ser reconhecidas e valorizadas e, por outro, que eles são credores de uma dívida social que precisa ser resgatada. Eles foram e continuam sendo enxotados e saqueados em suas terras e riquezas, massacrados ou desprezados em sua cultura, desencantados em seus sonhos e crenças, violentados e explorados. Entre eles, como já foi dito, em quase todos os municípios da região do Contestado, especialmente na região onde ocorreram os combates, a miséria, o desemprego e o analfabetismo têm índices alarmantes, acima da média nacional e bastante acima da média do sul do país.

Por mais que o objetivo desta pesquisa não tenha sido refletir sobre a dimensão política, pode-se dizer que é praticamente impossível dissociar o religioso do político no movimento do Contestado. Ambos permeiam-se mutuamente. As rezas, as devoções, os rituais e os símbolos religiosos do Contestado, em muitos casos atribuídos a João Maria, são expressões de uma história vivida que continua presente na memória popular, de uma sociedade na qual se vive e de uma esperança, presente no horizonte, que anima muitos a para lá caminhar e enquanto caminham procuram compreender o sentido deste seu caminhar.

Também se faz oportuno dizer que esta pesquisa procurou dar à dimensão geográfica e ao simbólico do Contestado um peso explicativo maior do que o político, o econômico e o social, não porque entende que aquelas dimensões tenham primazia sobre as demais, mas sim, porque sobre elas há uma lacuna que continua aberta, poucos estudos, até o momento, centraram esforços nessa perspectiva. São sendas cuja riqueza está à espera de outros estudos mais detalhados e com mais recursos interpretativos.

Nesta pesquisa, a dimensão geográfica e o simbólico não foram relegados a meras notas de rodapé, nem como ocorrências marginais que dispensassem o esforço de compreendê-los. Aqui o olhar da Geografia passou por uma perspectiva dinâmica onde não somente as análises dos pesquisadores do Contestado mereceram destaque, mas também a memória, as crenças, os comportamentos e as falas de pessoas simples ganharam aqui um espaço privilegiado. Mais do que uma explicação dos eventos históricos em torno do Contestado, procurou-se aqui destacar o sentido ou a percepção atual desses eventos, segundo os descendentes do Contestado. Vale dizer, porém, que, nesse aspecto, esta pesquisa tem suas limitações. Devido a várias dificuldades tanto financeiras quanto de caráter teórico-metodológicas, não foi possível coletar muitas informações disponíveis e nem analisar devidamente as que foram coletadas na pesquisa empírica. Talvez isso esteja reservado para futuras investigações e pesquisas.

Mas um ganho, entre outros, há de ser creditado a esta pesquisa. Ela contribuiu para desfazer o preconceito que pesava sobre os integrantes do movimento do Contestado. Mostrou-se que, ao contrário do que propunham as versões oficiais e oficiais da república ou das elites da época, eles não eram bandidos, mas vítimas de

um sistema que os oprimia. E assim, eles revivem a mística atual do Contestado. “A pedra que os pedreiros rejeitaram tornou-se a pedra fundamental.” O preconceito religioso parece ter sido mais difícil de desfazer. Continuam profundamente enraizadas, no pensamento moderno, definições pejorativas e culpabilizadoras como “coletividade em delírio”, “loucura coletiva”, entre outras acima expostas, para pessoas ou comunidades humanas que se deixam guiar por uma experiência mística, como foi o caso da comunidade cabocla do Contestado. Evidentemente que a experiência mística vivida pelos descendentes do Contestado hoje não é a mesma que os levou ao movimento.

Enquanto durar a história, aparentemente sem sentido, tem-se que viver na contradição entre o que acontece efetivamente e a nossa esperança. A mensagem de 'São' João Maria é uma dessas brasas acesas, presente na cultura e na religiosidade dos descendentes do Contestado. Ao mesmo tempo em que representa consolo diante dos sofrimentos, ela é também uma chama profética e rebelde, que não aceita a ideologia de que a última palavra da história é a realidade presente. No meio de tanta perseguição, repressão, dominação, conquistas e massacres, o que sobreviveu no seio da mística do Contestado, merece respeito e consideração.

E o que sobreviveu, na comunidade cabocla do Contestado, apesar do rastro de cinzas deixado pela modernidade, foi a memória de João Maria como um santo, um profeta, um modelo de vida e a sua mensagem como “texto sagrado”. Com isso sobreviveu também a esperança de dias melhores, de libertação e de paz, assim como uma atitude mística, não de derrota, nem de desejo de vingança, mas sim um sentimento de irmandade, solidariedade e respeito para com os demais seres humanos e para com a natureza criada e abençoada por Deus.

Retomando Moscovici (1984), na dimensão da experiência individual, todos os comportamentos e todas as percepções são entendidas como resultantes de processos íntimos. Na dimensão das relações entre as pessoas tudo é explicado em função de interações, de estruturas, de trocas, de poder. Ele comenta que se tendemos a incorporar o segundo no primeiro, reduzimos o social às relações interpessoais ou mesmo intersubjetivas. Se por outro lado invertermos, negamos a especificidade do

papel do indivíduo. Notadamente este reconhecimento de um estado de conflito distingue a presente teoria, tornando-a atraente.

Sendo assim, as representações sociais são como uma forma determinada de conhecimento. Conhecimento este projetado no cotidiano e nos processos que o envolvem. Trata-se de uma forma de pensamento social de caráter prático em que discernimos modalidades de pensamento voltados à comunicação, à compreensão e ao domínio do ambiente social, material e ideal. No tocante a essa abordagem, podemos considerar que a dinâmica relacional dos processos de representação estão atados aos contextos pelos quais aparecem e pelos quais mantêm a interação com o mundo.

Dessa forma, pode-se considerar o Contestado como uma história viva e ainda muito presente no dia-a-dia da população que visita as grutas e que ainda fala dos monges ou deste conflito que gerou conseqüências ainda vistas na região.

Moscovici (1984) reconhece uma natureza dual, porém indissociável das representações: de um lado figurativa e de outro simbólica. Essa acepção estrutural ampla nos coloca diante do que seria a própria construção da realidade. Das representações coletivas de Durkheim às representações sociais de Moscovici, a análise do fato religioso torna-se indubitavelmente operacional, pois a teoria autoriza articular melhor um conceito social de religião e nos capacita reconhecer as múltiplas configurações do mundo construídas pelos diversos grupos sociais.

E no Contestado encontram-se, no sentido religioso, os dois universos propostos por Moscovici, em sua teoria: o consensual, formado pelos peregrinos e caboclos crentes na força espiritual dos monges, e o reificado, composto pela igreja oficial na pessoa dos padres e autoridades religiosas da igreja católica que buscam clarificar, ressignificar e purificar a crença dos caboclos.

Para a representação, toda imagem tem um sentido e todo sentido tem uma imagem. A *representação social* emerge da fusão do percebido/conceito e do seu caráter imaginário, por comportar os aspectos: significativo, criativo e autônomo. O aspecto significativo ocorre mediante atos e palavras que tornam presente o não visível. O aspecto criativo acontece a partir do processo de construção – o qual se comporta possuidor de autonomia e de uma criação individual e coletiva, próprio da

representação, por não se constituir apenas de uma simples reprodução (JODELET, 2001).

A duplicação de uma figura por um sentido, pela qual se fornece um contexto inteligível (cognitivo) ao objeto, é cumprida pelo processo de *ancoragem* (face simbólica). A duplicação de um sentido por uma figura, pela qual se dá materialidade a um objeto abstrato, é cumprida pelo processo de *objetificação* (face figurativa). Moscovici demonstrou que as representações sociais são modalidades de conhecimento que se articulam no dia-a-dia, de acordo com dois processos formadores fundamentais: a objetificação e a ancoragem.

Na região do Contestado concluímos que a ancoragem está presente na figura dos monges, pessoas sem uma ligação direta com a Igreja Católica que se tornam “monges” pela aceitação e crença do povo que vê nessas figuras a imagem de “santos” que trazem alento e cura às pessoas que os buscam, seja na época da guerra ou nos dias atuais.

No que diz respeito à objetivação, pode-se dizer que a idéia de Contestado nos dias de hoje se funde à figura dos monges de tal forma que muitos peregrinos não conhecem a história do conflito e dos monges, que se transformaram, pela fé do povo, num só: São João Maria.

A objetivação e a ancoragem são as formas específicas em que as representações sociais estabelecem mediações, tornando quase material a produção simbólica de uma comunidade e dando conta da concreticidade das representações sociais na vida social. E a comunidade em questão é a região do Contestado, cujas características permitem estudá-la sob essa ótica e chegar às conclusões descritas anteriormente.

## REFERÊNCIAS

AFONSO, Eduardo José. **O Contestado**. São Paulo: Ática, 1994.

ARAÚJO, Inês Lacerda. O espaço em Foucault. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA (AGB), 5., 1994, Curitiba.

ARRUDA, Angela. Teoria das representações sociais e teorias de gênero. **Cadernos de Pesquisa**, Rio de Janeiro, n. 117, p. 117-147, nov. 2002.

AURAS, Marli. **Guerra do Contestado**: a organização da irmandade cabocla. Florianópolis: Editora da UFSC, 1995.

BAILLY, Antoine. Les représentations de la distance et de l'espace: mythes et constructions mentales. **Revue d'économie régionale et urbaine**, 1990.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

BOFF, Leonardo. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1996.

BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: CORREA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. **Geografia Cultural**: um século (3). Rio de Janeiro: UERJ, 2002.

BRASIL, Constituição. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF, Senado, 1988.

CABRAL, Oswaldo R. **João Maria** – Interpretação da Campanha do Contestado. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

CASTRO, Josué. **Ensaio de Geografia Humana**. São Paulo: Brasiliense, 1957.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem** - introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CLAVAL, Paul. Le theme de la religion dans les etudes geographiques. Université de Paris-IV. **Géographie et cultures**, n. 2, 1992.

CLAVAL, Paul. Le theme de la religion dans les etudes geographiques. **Géographie et cultures**. Université de Paris-IV., n. 2, 1992.

\_\_\_\_\_. **A Geografia Cultural**. Florianópolis: UFSC, 2001.

\_\_\_\_\_. Campo e perspectivas da Geografia Cultural. In: CORREA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. **Geografia Cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: UERJ, 2000.

CORREA, Roberto Lobato. A dimensão cultural do espaço: alguns temas. **Revista Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro: UERJ. 1995.

\_\_\_\_\_. **Região e organização espacial**. São Paulo: Ática, 1991

COSGROVE, Denis. Mundos e significados: Geografia Cultural e imaginação. In: CORREA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. **Geografia Cultural: um século (2)**. Rio de Janeiro: UERJ, 2000.

\_\_\_\_\_. A Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORREA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: UERJ, 1998.

\_\_\_\_\_. JACKSON, Peter. Novos rumos da Geografia Cultural. In: CORREA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. **Geografia Cultural: um século (2)**. Rio de Janeiro: UERJ, 2000.

\_\_\_\_\_. DANIELS, Stephen. **The iconography of landscape: essays on the symbolic representation, design and use of past environments**. New York: Cambridge University Press, 1988.



CRANG, Mike. **Cultural Geography**. London: Routledge, 1998.

DEFFONTAINES, Pierre. **Géographie et religions**. Paris: Gallimard, 1948.

DEMANGEON Albert. **Problèmes de Géographie Humaine**. Paris: Librairie Armand Colin, 1952, p. 25-34.

DERENGOSKI, Paulo Ramos. A saga do Contestado, as primeiras fagulhas de um grande incêndio. **Jornal O Estado**, Florianópolis, p. 28, mai. 1981.

DUNCAN, James. **The Superiorganic in American Cultural Geography**. ASSOCIATION OF AMERICAN GEOGRAPHERS. 1980.

\_\_\_\_\_. O supra-orgânico na Geografia Cultural americana. In: CORREA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

\_\_\_\_\_. A paisagem como sistema de criação de signos. In: CORREA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. **Paisagens, textos e identidade**. Rio de Janeiro: UERJ, 2004.

\_\_\_\_\_. Após a Guerra Civil: reconstruindo a Geografia Cultural como heterotopia. In: CORREA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. **Geografia Cultural: um século (2)**. Rio de Janeiro: UERJ, 2000.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

\_\_\_\_\_. **La science sociale et l'action**. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

\_\_\_\_\_. **Pragmatismo e sociologia**. Porto: RES Editora, 1988.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

FACHEL, José F. **Monge João Maria: recusa dos excluídos**. Porto Alegre, Florianópolis: UFRGS/UFSC, 1995.

FAGUNDES, José; RIBAS, Joaquim O. **Monografia de Porto União**: Ermínio Milis. Palmas: Kaygangue, 2002.

FAUSTO, Boris. **O Brasil Republicano** – sociedade e instituições. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

FÉLONNEAU, Marie-Line. Les représentations sociales dans le champ de l'environnement. In: MOSER, Gabriel ; WEISS, Karine. (Org.). **Espaces de vie**: aspects de la relation homme-environnement. Paris: Armand Colin/VUEF, 2003. p. 145-176.

FRAGA, Nilson Cesar. **Mudanças e permanências na rede viária do Contestado: uma abordagem acerca da formação territorial no sul do Brasil**. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Paraná, 2006.

\_\_\_\_\_. Contestado: a grande guerra civil brasileira. In: REZENDE, Cláudio Joaquim; TRICHES, Rita Inocência (orgs). **Paraná espaço e memória**: diversos olhares histórico-geográficos. Curitiba: Editora Bagozzi, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes; 1997.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

GALLO, Ivone Cecília D'Ávila. **O Contestado**: o sonho do milênio igualitário. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1999.

GORNISKI, Aramis. **Monge** – vida, milagres, histórias, lendas e orações. Lapa: Editora Gráfica Nossa Senhora Aparecida Ltda, 1999.

GRAMSCI, Antonio. **Concepção dialética da História**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GIANNOTTI, José. **Exercícios de filosofia**. Petrópolis: Vozes, 1980

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Espaço de representação e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. **Ra' e Ga: O espaço geográfico em análise**, Curitiba, v. 3, n. 3, 1999.

\_\_\_\_\_. Geografia Cultural: estrutura e primado das representações. In: CORREA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e cultura**. Rio de Janeiro:UERJ, n. 3, 1996.

\_\_\_\_\_. Por uma Geografia do Sagrado. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (Org.). **Elementos de epistemologia da Geografia Contemporânea**. Curitiba: Editora UFPR, 2002.

\_\_\_\_\_. Por uma Geografia do Sagrado. **RA' E GA: o espaço geográfico em análise**. Curitiba, Departamento de Geografia / UFPR, v. 5, n. 5, 2001.

\_\_\_\_\_. Geografia da religião: reconstruções teóricas sob o idealismo Crítico. In: COLÓQUIO NACIONAL DO NÚCLEO DE ESTUDOS EM ESPAÇO E REPRESENTAÇÕES, 1, 2006, Curitiba. **Anais...** Curitiba, editora: 2006.

\_\_\_\_\_. Estruturas da territorialidade católica no Brasil. **Scripta nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales**. Barcelona: Universidad de Barcelona, 15 de enero de 2006, vol. X, núm. 205. Disponível em: <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-205.htm>> [ISSN: 1138-9788]. Acesso em 13 mai. 2006.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. **Geografia e modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.) **Textos em representações sociais**. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

HAUCK, João Fagundes *et. al.* **História da Igreja no Brasil**. Tomo II. Petrópolis: Paulinas, 1980, p.119.

IMBRIGHI, Gastone. **Lineamenti di Geografia Religiosa**. Roma: Studium, 1961.

JODELET, Denise. **As representações sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

KOZEL, Salete. As representações no geográfico. In: MENDONÇA, Francisco; KOZEL, Salete. (Org.). **Elementos de epistemologia da Geografia Contemporânea**. Curitiba: Editora UFPR, 2002.

LUKES, Steven. **Émile Durkheim su vida y su obra**. Madrid, Centro de Investigaciones Sociologicas/Siglo XXI de España Editores, 1984.

LUZ, Aujor Ávila. **Os fanáticos, crimes e aberrações da religiosidade de nossos caboclos**. Florianópolis, 1952.

MARCHI, Euclides. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. **História: questões e debates**. v. 43, p. 33-53. Curitiba: UFPR, 2005.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. **Os errantes do novo século, um estudo sobre o surto milenarista do Contestado**. São Paulo: Liv. Duas Cidades, 1974.

MORAES, Antonio Carlos Robert. **Geografia pequena história crítica**. São Paulo: Hucitec, 1984.

MOSCOVICI, Serge. **Psychologie sociale**. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

\_\_\_\_\_. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. Petrópolis: Vozes, 2003.

OLIVEIRA, Beneval de. **Planaltos de frio e lama**. Florianópolis: FCC, 1985.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992.

QUAINI, Massimo. **A construção da Geografia Humana**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. La Guerre Sainte au Brésil: le Mouvement Messianique du "Contestado". **Boletim de Sociologia**, São Paulo: FFCL da USP, n. 187, 1957.

QUEIROZ, Maurício Vinhas de. **Messianismo e conflito social** – a guerra sertaneja do Contestado: 1912/1916. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

SÁ, Celso Pereira de. **Núcleo central das representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 1996.

SACHET, Celestino; SACHET, Sérgio. **Santa Catarina 100 anos de história** – do povoamento à Guerra do Contestado. v. 1. Florianópolis: Século Catarinense, 1997.

SANTOS, Alberto Pereira dos. Introdução à Geografia das Religiões. In: **Espaço e tempo**. São Paulo: USP, 2002.

SAUER, Carl O. Geografia Cultural. In: CORREA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

SERPA, Élio Cantalício. **Igreja e poder em Santa Catarina**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1997.

SCHÜLLER, Donaldo. **Império caboclo**. Florianópolis: UFSC/FCC, Porto Alegre: Movimentos, 1994.

SILVA, Cleto. **Apontamentos históricos de União da Vitória: 1768-1933**. Curitiba: Max Roesner, 1933

SODRÉ, Nelson Werneck. **Introdução à Geografia**. Petrópolis: Vozes, 1984.

SOPHER, David. **Geography of religions**. Englewood Cliffs N, J: Prentice-Hall Inc., 1967.

SPINK, Mary Jane (org). **O conhecimento no cotidiano**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

STUMP, Roger. The Geography of Religion – Introduction. **Journal of Cultural Geography**, n. 7, 1986

THOMÉ, Nilson. **Ciclo da madeira, história da indústria madeireira no Contestado**. Caçador: Universal, 1995.

\_\_\_\_\_. Insurreição Xucra. In: **Álbum O Contestado**. Rio de Janeiro: Index/FCCC, Fund. Roberto Marinho, 1987.

\_\_\_\_\_. **Levanta, nação do Contestado, tantas vezes contestada**. Caçador: A Imprensa, 1992.

\_\_\_\_\_. **Rio Branco e o Contestado** – questão de limites Brasil-Argentina. Caçador: UnC, 1993.

\_\_\_\_\_. **Sangue, suor e lágrimas no chão contestado**. Caçador: UnC, 1992.

\_\_\_\_\_. **São João Maria na história do Contestado**. Caçador (SC): UnC, 1997.

\_\_\_\_\_. **Trem de ferro** – história da ferrovia do Contestado. 2 ed. Florianópolis: Lunardelli, 1983.

\_\_\_\_\_. **Os iluminados** – personagens e manifestações místicas e messiânicas do Contestado. Florianópolis: Insular, 1999.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores de meio ambiente, São Paulo: Difel/Difusão Editorial S/A, 1980.

VIALATOUX, Joseph. **De Durkheim a Bergson**. Paris: Bloud & Gay, 1939.

ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus** — um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

\_\_\_\_\_. Os movimentos 'messiânicos' brasileiros: uma leitura. In: **Anpocs, o que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo, Cortez/Anpocs, 1986.

ZELINSKY, Wilbur. **The Cultural Geography of the United States**. Englewood Cliffs N, J: Prentice-Hall Inc., 1973.

## FONTES

CONCLUSÕES DA CONFERÊNCIA DE PUEBLA: **Evangelização no presente e no futuro da América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1979.

CONCLUSÕES DA CONFERÊNCIA DE SANTO DOMINGO: **Nova evangelização, promoção humana e cultura cristã**. São Paulo: Loyola, 1992.

CONFERÊNCIA NACIONAL DE BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Documentos da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 1999 CD-ROM.

CNBB. Testemunhar a fé viva em pureza e unidade. Documentos da CNBB nº 01, nov. 1973. In: \_\_\_\_\_. Documentos da CNBB. São Paulo: Paulinas, 1999a. 1 CD-ROM.

\_\_\_\_\_. Diretrizes gerais da ação pastoral da igreja no Brasil 1975/1978. Documentos da CNBB nº 04. In: \_\_\_\_\_. Documentos da CNBB. São Paulo: Paulinas, 1999b. 1 CD-ROM.

\_\_\_\_\_. Comunicação pastoral ao povo de Deus. Documentos da CNBB nº 08, out. 1976. In: \_\_\_\_\_. Documentos da CNBB. São Paulo: Paulinas, 1999c. 1 CD-ROM.

\_\_\_\_\_. Diretório para missas com grupos populares. Documentos da CNBB nº 11, 1978. In: \_\_\_\_\_. Documentos da CNBB. São Paulo: Paulinas, 1999g. 1 CD-ROM.

OS SOBREVIVENTES do Contestado. **Diário Catarinense**. Florianópolis, 07 abr. 1996. Suplemento Especial.

SACHET, Sérgio. Fogo no planalto. **Diário Catarinense**, Florianópolis, 1997. Suplemento.

SCHMIDT, Walter. Acordo divide a área litigiosa. **Gazeta do Povo**, Curitiba, 17 nov. 2003. Suplemento.

\_\_\_\_\_. Sangue mancha o sertão. **Gazeta do Povo**, Curitiba, 17 nov 2003. Suplemento.



\_\_\_\_\_. Truste agita o Contestado. **Gazeta do Povo**, Curitiba, 17 nov 2003. Suplemento.

THOMÉ, Nilson. As duras frentes de luta desta terra contestada. **Diário Catarinense**, Florianópolis, 1989. Suplemento.

\_\_\_\_\_. PR e SC disputam território. **Gazeta do Povo**, Curitiba, 2003. Suplemento.

NOGAROLLI, Mozart. **Mapas**. Curitiba, 2008. Não publicado.

Ari Krüger. Entrevista concedida para o presente trabalho. Porto União, jan, 2007. Informação verbal.

Elói. Entrevista concedida para o presente trabalho. União da Vitória, jul, 2007. Informação verbal.

Joana. Entrevista concedida para o presente trabalho. Porto União, abr, 2007. Informação verbal.

Joaquim. Entrevista concedida para o presente trabalho. União da Vitória, jul, 2007. Informação verbal.

Joseti. Entrevista concedida para o presente trabalho. Matos Costa, abr, 2007. Informação verbal.

Luis. Entrevista concedida para o presente trabalho. Porto União, abr, 2007. Informação verbal.

Mario. Entrevista concedida para o presente trabalho. Porto União, abr, 2007. Informação verbal.

Marli. Entrevista concedida para o presente trabalho. Porto União, abr, 2007. Informação verbal.

Nilton. Entrevista concedida para o presente trabalho. Porto União, abr, 2007. Informação verbal.

Pedro. Entrevista concedida para o presente trabalho. Porto União, abr, 2007. Informação verbal.

Roberto. Entrevista concedida para o presente trabalho. Porto União, abr, 2007. Informação verbal.

Romario. Entrevista concedida para o presente trabalho. Curitiba, maio, 2007. Informação verbal.

Tereza. Entrevista concedida para o presente trabalho. Porto União, abr, 2007. Informação verbal.

Vicente. Entrevista concedida para o presente trabalho. Irani, fev, 2007. Informação verbal.

Zulmira. Entrevista concedida para o presente trabalho. Porto União, abr, 2007. Informação verbal.

Padre Gilberto Tomazi. Entrevista concedida para o presente trabalho. Porto União, fev, 2007. Informação verbal.

Padre Moacyr, pároco de Porto União. Entrevista concedida para o presente trabalho. Porto União, jul, 2007. Informação verbal.

Dom Luiz Carlos Eccel, Bispo de Caçador. Entrevista concedida para o presente trabalho. Caçador, fev, 2007. Informação verbal.

Dom Moacyr José Vitti, Arcebispo de Curitiba. Entrevista concedida para o presente trabalho. Curitiba, jul, 2007. Informação verbal.

Dom Murilo Ramos Kriger, Arcebispo de Florianópolis. Entrevista concedida para o presente trabalho. Florianópolis, jul, 2007. Informação verbal.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ALBUQUERQUE, Mário Marcondes de. **Contestado**: distorções e controvérsias. Curitiba: Lítero-Técnica, 1987.

ALVES, Rubem. **O que é religião**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulinas, 1987.

\_\_\_\_\_. **O enigma da religião**. 3. ed. São Paulo: Papirus, 1984.

ARANTES, Antônio A. **O que é cultura popular**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARINOS, Afonso. **Os jagunços**. Rio de Janeiro: INL, 1969.

AUED, Bernardete W. **A vitória dos vencidos**. Florianópolis: UFSC, 1986.

AVÉ-LALLEMANT, Robert. **Viagens pelas províncias de Santa Catarina, Paraná e São Paulo**: 1858. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.

AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**: aspectos históricos. Petrópolis: Vozes, 1978.

BARROS, Marcelo; CARAVIAS, José. **Teologia da Terra**. Petrópolis: Vozes, 1988.

BARROS, Marcelo. **O espírito vem pelas águas**. São Leopoldo/RS: CEBI/Rede, 2002.

BASÁN, F. Garcia. **Aspectos incomuns do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2002.

BASTOS, Angela. **O Contestado**: sangue no verde sertão. Florianópolis: Ed. do Terceiro Milênio, 1997.

BEIGUELMAN, Paula. **Formação política do Brasil**. Rio de Janeiro: Liv. Pioneira, 1967.

BERNARDET, Jean Claude. **Guerra camponesa no Contestado**. São Paulo: Global, 1979.

BETTO, Frei. **A obra do artista**: uma visão holística do universo. 3. ed. São Paulo: Ática, 2002.

BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

BOFF, Leonardo. **A voz do arco-íris**. Brasília: Letraviva: 2000.

\_\_\_\_\_. **Saber cuidar**: ética do humano, compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Espiritualidade**: um caminho de transformação. 3. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

\_\_\_\_\_. **A mística do animador popular**. São Paulo: Ática, 2001.

BORGES, Alexandre. **O monge e a religiosidade** popular. Arquivo do Instituto Teológico de Santa Catarina - ITESC, 2001.

BORRELI, Romário. **O Contestado**. Peça teatral (mimeo) São Paulo, sd.

BOM MEIHY, José Carlos Sebe. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva. 1992.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil. Porto: Difel, 1989.

BRITO, Ênio José da; GORGULHO, Gilberto .(orgs). **Religião, ano 2000**. São Paulo: Loyola, 2000.

BROD, Benno S.J. **Os messianismos no Brasil**. Col. Tema Atual. Rio de Janeiro: Presença Edições, 1974.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

BURKE, Thomas Josefh. **Fraiburgo**: do machado ao computador. Fraiburgo: Ed. da UnC, Prefeitura Municipal, 1979.

CAMPAGNIN, Dinis. **Influência do monge João Maria na religiosidade do povo do Contestado**. Arquivo do Instituto Teológico de Santa Catarina - ITESC, 1999.

CARNEIRO, Glauco. **História das revoluções brasileiras**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1965.

CASAROTTO, Abele Marcos. **O Contestado e os estilhaços da bala**: literatura, história e cinema. Dissertação (Mestrado em Literatura) Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, 2003.

CASSIRER, Ernest. **Filosofia de las formas simbólicas**. III – Fenomenologia del reconocimiento. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASTORAIDIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CAVALCANTI, Valter Tenório. **Guerra do Contestado**: verdade histórica. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1995.

CENTRO DE ASSISTÊNCIA GERENCIAL DE SANTA CATARINA (CEAG/SC). **Evolução histórico-econômica de Santa Catarina**: estudo das alterações estruturais (século XVII - 1960). Florianópolis: CGAG/SC, 1980.

CHALLAYE, Félicien. **Pequena história das grandes religiões**. São Paulo: Ibrasa, 1940.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Difel/Bertrand Brasil, Lisboa / Rio de Janeiro, 1990.

CORRÊA, Carlos Humberto (Org). **A realidade catarinense no século XX**. Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina, 2000.

COSTA, Licurgo. **Um cambalacho político**: a verdade sobre o “acordo” de limites Paraná-Santa Catarina. Florianópolis: Lunardelli, col. Farol do Saber, 1987.

CUNHA, Idaulo José. **Evolução econômico-industrial de Santa Catarina**. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1982.

DOURADO, Ângelo. **Voluntários do martírio**: narrativa da revolução de 1893. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1977, reprodução da edição de 1896.

EPSTEIN, Isaac. **O signo**. 4. ed. São Paulo: Ática, 1991.

ESPIN, Orlando. **A fé do povo**: reflexões teológicas sobre o catolicismo popular. São Paulo: Paulinas, 2000.

FERRETI, Sergio F. **Repensando o sincretismo**. São Paulo, EDUSP. 1995.

FILISBINO, Pedro Aleixo; FELISBINO Eliane. **Voz de caboclo**. Florianópolis: Imprensa Oficial do estado de Santa Catarina, 2002.

FONSECA, C., BRITES, J. Um atalho até Deus: um estudo de catolicismo popular no Rio Grande do Sul. **Religião e sociedade** 15/2-3. São Paulo: Civilização Brasileira, 1990.

FORTES, Telmo. **Gloria até o fim**: espionagem militar na guerra do Contestado. Florianópolis: Insular, 1998.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Peregrinos, monges e guerreiros**. São Paulo: Hucitec, 1990.

GASPAR, Antônio F. **O Monge do Ipanema**. Sorocaba, SP, 1945.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

\_\_\_\_\_. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

GERSON, Brasil. **Pequena história dos fanáticos do Contestado**. Rio de Janeiro: MEC, 1955.

GRZYBWSKI, Candido. **Caminhos e descaminhos dos movimentos sociais no campo**. 3. ed. Rio de Janeiro: FASE/Vozes, 1991.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

IUNSKOVSKI, Roberto. **Migrantes caboclos em Florianópolis: trajetória de uma experiência religiosa**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: UNICAMP, 1990.

LEMOS, Zélia de Andrade. **Curitibanos na história do Contestado**. Florianópolis: Governo do Estado (IOESC), 1977.

LEMOS, Alfredo de Oliveira. **A história dos fanáticos em Santa Catarina e parte de minha vida naqueles tempos: 1913/1916**. Passo Fundo-RS: Berthier, s.d.

LEONARDOS, Stella. **Romanceiro do Contestado**. Florianópolis: UFSC, 1996.

LIBANIO, João Batista. **A religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2000.

MACHADO, Paulo Pinheiro. **Lideranças do Contestado**: a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916). Campinas: Unicamp, 2004.

\_\_\_\_\_. **Um estudo sobre as origens sociais e a formação política das lideranças sertanejas do Contestado**. Tese (Doutorado em História) Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

MARTINS, Wilson. **A invenção do Paraná**. Curitiba: Imprensa Oficial, 1999.

MELIN, Paulo Cesar. **Símbolos e práticas religiosas no planalto catarinense**: os monges do Contestado e frei Rogério Neuhaus. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) PUC, São Paulo, 2002.

MIRANDA, Alcebiades. **Contestado**. 19. ed. Curitiba-PR: Lítero-Técnica, 1987.

MOCELIN, Renato. **Os guerrilheiros do Contestado**. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita**: repensar a reforma, reformar o pensamento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

MOURÃO SÁ, Laís. Contestado: a Geração Social do Messias. **Cadernos Ceru**, São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, n. 7, 1975.

MÜNSTER, Arno. **Ernest Bloch**: utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernest Bloch. São Paulo: Unesp, 1997.

NAPOMUCENO, Davino V. R. **História de Lagoa Vermelha, até o início do 3º milênio**. Porto Alegre: EST, 2003.

NASCIMENTO, Noel. **Casa verde**. 3. ed. Curitiba: Lítero-Técnica, 1985.

OLIVEIRA, Célio Alves de. **A construção e a permanência do mito de João Maria de Jesus na região do Contestado, Santa Catarina**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1992.



OLIVEIRA, Fernando Osvaldo de. **O jagunço**: um episódio da guerra do Contestado. Florianópolis: Gov. do Estado de SC, 1978.

OSINSKI, Elizeu. **Religiosidade popular na guerra do Contestado**. Arquivo do Instituto Teológico de Santa Catarina - ITESC, 1998.

PRADI, Cirila de Meneses. **Chica-pelega do taquaruçu**. Florianópolis: IOESC, 2000.

RAMOS, Almir J. **Contestado**: batismo nas águas de São João Maria. Arquivo do Instituto Teológico de Santa Catarina - ITESC, 2002.

RENK, Arlene. **A nação brasileira**: a luta da erva, um ofício étnico no oeste catarinense. Chapecó: Grifos, 1997.

RIBEIRO, Jorge Claudio (org.). **Moradas do mistério**. São Paulo: Olho d'Água, 2000.

SCHÜLER SOBRINHO, Octacílio. **Taipas**: origem do homem do Contestado. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2000.

SCHÜLLER, Donaldo. **Império caboclo**. Florianópolis: UFSC/FCC, Porto Alegre: Movimentos, 1994.

SELL, Carlos Eduardo. **A virada mística**: subsídios para uma análise sociológica do discurso místico da teologia da libertação. Tese (Doutorado em Sociologia Política) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

SILVA, Etienne da. **O desenvolvimento periférico e a formação da rede urbana de Santa Catarina**. Porto Alegre: UFRGS, 1978.

SOARES, J. Pinto. **Guerra em sertões brasileiros**: do fanatismo à revolução, da revolução ao acordo. Rio de Janeiro: Papelaria Velho, 1931.

TOTA, Antônio Pedro. **Contestado**: a guerra do novo mundo. São Paulo: Brasiliense, (Col. Tudo é História, n. 70), 1983.

WACHOWICKZ, Ruy Cristovan. **História do Paraná**. Curitiba: Ed. Professores, 1967.